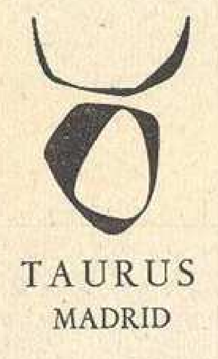
MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

SOCIOLOGICA



TAURUS
MADRID

Edición original: *Sociologica, II*

Traducción: Víctor Sánchez de Zavala, bajo la revisión del P. Jesús Aguirre.

Claudio Coello, 69 B.—MADRID (1)
Registro: 5.947/62. Dep. legal: M. 5160.—1966
PRINTED IN SPAIN

El segundo volumen de *Sociológica* pretende tan escasamente como el primero conferir unidad tanto al tema como a la forma de los trabajos. Hemos yuxtapuesto textos de los contenidos más dispares—entre ellos muchos trabajos ocasionales—, que ni despliegan un pensamiento teorético concluso ni dan cuenta de investigaciones que formasen un conjunto coherente: lo mismo que ocurre con otra publicación del Instituto[1], se trata de excursos, si bien totalmente carentes de la intención de debatir las categorías fundamentales de la ciencia sociológica. Lo que acaso les dé unidad se encuentra únicamente fundado en la experiencia e intención comunes de los autores.

Cada uno de éstos había ya publicado con su nombre los trabajos que le corresponden, que están aquí firmados con las iniciales respectivas, y ambos se hacen responsables del total. Cualquiera que pueda pretender enfrentarlos antagónicamente y sacar partido de ello, se olvida que sólo manteniéndose uno frente al otro han podido desarrollarse ambos hasta llegar a lo que hoy son.

Frankfurt, primavera de 1962.

---

[1] Aluden a la obra *Soziologische Exkurse*, publicada, como la edición alemana de este libro, por el Institut für Sozialforschung de la Universidad Johann-Wolfgang-Goethe de Frankfurt del Main. *(Nota del T.)*

SOCIOLOGIA Y FILOSOFIA

Lo que en las discusiones sobre sociología se llama teoría de la sociedad tiene su prehistoria en los proyectos políticos de los griegos y se basa inmediatamente en las reacciones ante la Revolución francesa: a través de ésta recibió una nueva figura practicable la doctrina de la relación entre cada uno de los hombres y lo Absoluto. *Liberté, égalité, fraternité,* señala el programa de la realización burguesa de la religión y la filosofía; y después de Kant ello significa que todo ser dotado de razón tiene posibilidad y deber de desarrollarse libremente con la limitación única en consideración al derecho —idéntico—de los demás. Con lo cual se impugna y se acredita, a la vez, el resultado de la Reforma. Pues ésta había despejado la tierra ante la aspiración al éxito como campo de la capacidad profesional al trasladar la lucha por la bienaventuranza exclusivamente a la fe separada del saber; y, sin embargo, merced a la doctrina—actualizada una y otra vez— de la elección de la gracia, había negado la predestinación eterna de cada uno de nosotros al cielo, y mediante el símbolo del valle de lágrimas con que había marcado a fuego lo natural, negaba también la confianza en el futuro de la Humanidad sobre la Tierra. La Revolución dio a la actividad burguesa un sentido inmanente: crear entre los hombres unas condiciones justas, el orden de la sociedad que diese cumplimiento a la reivindicación irrenunciable de una vida racional para todos.

Esta esperanza sostenía una meta concreta, asequible a través de la actuación propia, traída del otro mundo a éste sin dejar atrás nada de su carácter incondicional. La teoría de la sociedad surgió cuando se hizo patente que la eliminación del absolutismo y de los restos feudales no podía cumplir con aquella expectación: se puso de manifiesto que la emancipación política, el desencadenamiento de las desiguales fuerzas económicas para una competencia sin trabas, no eran idénticas a la meta que entusiásticamente se anhelaba. Ya durante el curso de la Revolución apareció su contradicción interna: la liberación sangrienta no bastaba para implantar la libertad. Al buscar Robespierre y Saint-Just la salvación de ésta en la dirección estatal de la relación económica, antepusieron al comienzo del orden burgués la experiencia que después se ha repetido incesantemente: la de que éste no podía mantenerse apartando simplemente los obstáculos al tráfico económico y la de que para proteger la libertad era necesario lo opuesto a ella: la administración, la intervención, el planeamiento. Aquellos hombres del Terror, cuya función los asemeja a los caudillos de los países, hoy nacientes, del nacionalsocialismo y del capitalismo estatal, al empujar por encima de lo que entonces era asequible, quedaron aniquilados; pero la teoría que se inició con Babeuf y Fichte al terminar el Terror no ha cesado de conmensurar la sociedad surgida de éste con las ideas de la Revolución. La existencia del liberalismo europeo hizo madurar la teoría de la sociedad, que se siguió de modo concluyente de los principios burgueses mismos, pues la nueva libertad resultó ser equivalente a libertad de desarrollo del poder económico, la igualdad a un primer plano de diferencias gigantescas de ingresos y de posesión—lo único que contaba verdaderamente—y la fraternidad a la disposición—producida mediante presiones económicas y manipulaciones [1]—para la irrupción colectiva. Las

[1] El autor se refiere aquí, como asimismo unas páginas más adelante, a la manipulación—modificación, sustitución, creación subrepticias—de opiniones y deseos (de bienes) de los demás mediante técnicas publicitarias y de propaganda. *(N. del T.)*

adquisiciones de la Revolución trajeron consigo la contradicción que ya no tolera la interrupción social. Mientras que en el mundo preburgués las relaciones económicamente importantes se apoyaban en una dependencia de individuos y grupos otorgada ciegamente en el nacimiento, en el orden burgués se restablecía la justicia a través del medio anónimo del dinero, en el que se van a pique las diferencias de las personas. Por su medio se impuso desde el comienzo una jerarquía formada en el seno de la antigua, que si era más lábil, no era menos pronunciada. Menos rígida y menos diáfana que en el Estado de estamentos, pero en modo alguno racional, se consumó a partir de entonces la incorporación clasificada de los hombres en el proceso social del trabajo. El liberalismo transformó la jerarquía burguesa en una constelación de poderío cada vez más compacta y potente.

Para dar cumplimiento a la fe europea no bastaba la mera supresión de los antiguos privilegios, y a la voluntad de llevarlo a cabo correspondió el concepto de sociedad que siguió al triunfo de la burguesía. Tanto Saint-Simon como Marx estaban convencidos de que la forma de las relaciones económicas, la constelación de los hombres en el proceso de trabajo a que se había dado lugar tras haber ordenado la propiedad, podía determinarse tan perfectamente como nuestro proceder físico con la naturaleza extrahumana: no sólo el objeto del trabajo, sino también su distribución, podrían someterse a la inteligencia del hombre. La carga de la producción de subsistencias para todos se haría tanto más leve al acrecentarse la riqueza de la sociedad, cuanto que el consumo material, e incluso el lujo, pueden satisfacerse dedicándoles un tiempo relativamente corto, si se tiene en cuenta la técnica moderna. La extensión de las regulaciones sociales conocidas a la esfera de la producción y su confinamiento simultáneo en ella parecían ser, en todo caso, preferibles a la economía carente de regulación alguna, que se multiplicaba rápidamente en la vida del todo como una situación natural equipada con su maquinaria y que amenazaba convertirse en un fin en sí misma. Cuanto menos orden haya en el total de la economía, pensaban los teóricos, tanto más dura tiene que ser ésta en sus

divisiones y subdivisiones: los hombres pierden de libertad lo que ceden de razón por mor de aquélla. Y cuanto más se torpedea la autoridad en nombre de la economía no regulada, tanto más se difunde la administración irracional en lugar de la racional. La sociedad concebida por la teoría, sociedad reguladora de las relaciones económicas, era lo opuesto y la consumación del orden burgués, era la expresión en que se calmaba la filosófica Ilustración, una vez que su adversario elegido, la antigua autoridad, había caído. La impotencia de la teoría comenzó a hacerse visible primeramente cuando en Alemania, en donde se había llevado a cabo la introducción de las condiciones burguesas a modo de un epílogo, la reglamentación económica no siguió los pasos de éstas, como se había anunciado. Ningún proceso de paso cercano o distante hacia otra situación más elevada se fijó junto con la situación social que había surgido al derogar la infame regimentación antigua. La teoría era a la vez verdadera y falsa. Mientras que, como ya hemos dicho, la armonía liberal quedó liquidada en crisis y guerras como una ilusión, se fueron desvaneciendo simultáneamente las expectativas de un paso a un orden en que las contradicciones colectivas quedasen suspendidas. La economía de los países adelantados, desencadenada, seguía remitida hacia afuera y daba origen en el interior de cada país, así como entre los que rivalizaban mutuamente, a luchas sin fin. Este proceso ha conducido a los armamentos y a las alianzas, y finalmente a las guerras mundiales y a ese sacudimiento de los pueblos no industrializados, en los cuales, como consecuencia de la técnica que había sido ya desarrollada más allá de sus fronteras, el liberalismo de viejo estilo ha carecido de función y el trastrueque se ha conseguido desde un principio con elementos del capitalismo estatal y del socialismo. El ardid de la razón [2], según el cual el pequeño cede ante el grande, el taller peor organizado y más pobre ante el mejor equipado y dirigido con mayor energía, y el viejo ante el joven, más fuerte que él, domina por entero la

[2] Es la conocida expresión hegeliana *(die List der Vernunft)*. *(N. del T.)*

sociedad europea: desde comienzos del siglo actual se ha emprendido de muchos modos la tarea de reemplazar por decisiones humanas, al menos parcialmente, este productivo y cruel ardid, que, según la teoría, debería alcanzar su meta inmediatamente. Así, en cuanto a la *praxis*, para asegurarse de la duración de la coyuntura por medio de una dirección intraestatal, ha surgido tras las guerras mundiales el intento de asegurar la paz merced a una organización supraestatal, cuyo destino dependerá de las condiciones que existan en el interior de los Estados. Cuanto más se anteponga, en los viejos países industriales, una dirección completa, a su vez determinada por el juego de los factores de poder, a la regulación razonable permitida por la abundancia, y cuanto más brutalmente las naciones recién llegadas acorten el camino que lleva al nivel de vida y de armamentos necesario y dejen atrás el liberalismo, tanto más inactual y extravagante se hará la esperanza de la teoría en la realización de la fe burguesa. En lugar de decisiones libres de hombres llenos de su propia fuerza, plenamente desarrollados, se adelantan camarillas totalitarias y espectros de terror, que pueden cobrar su poderío tanto merced a las fuerzas del trastrueque social como a los grupos poderosos amenazados por éste merced a la revolución o la restauración. Por muy diferentes que puedan ser por esta razón las bases sociales y el horizonte histórico de cada uno de los dictadores, mientras en el interior exista poder, especialmente en los países fuertes, éste ha de reproducirse en el exterior.

Desde que la sociedad liberal se aferra a conducir y administrar, desde que las crisis económicas se limitan mediante una ampliación dirigida de la producción para el consumo y la destrucción, las autoridades de la sociedad han tomado a su servicio incluso el pensamiento que se ocupa de ésta. En vez de trascenderla críticamente, desde ese momento debe tender hacia la administración, el progreso y el orden, y no hacia la realización inmediata de la fe original. La teoría de la sociedad, la ciencia como disciplina política, que todavía en Saint-Simon era la más alta en la jerarquía de las disciplinas, se convertirá en sociología; y así la había

constituido ya Auguste Comte tras el final de la Revolución francesa. Comte intentaba la reforma de la totalidad, teniendo ya a la vista que no se había de lograr dentro de una ni de varias naciones, sino que dependía de que la Humanidad se constituyese en una unidad de funcionamiento. Sin embargo, los hechos sociales le parecían algo determinado en sí, casi datos físicos: él y Spencer son los fundadores de la sociología que se entiende a sí misma como una ciencia positiva, los precursores de la generación de Ross y Cooley, de Westermarck y Hobhouse, de Simmel, Weber y de la escuela de Durkheim. A todos ellos les es propio un elemento ilustrado, crítico: son como aguafiestas de las ciencias ya avecindadas, y se los recibió como a innovadores. No obstante lo cual, con el designio de equipararse a la ciencia natural en derroche metodológico y de ocuparse científicamente de la teoría crítica [3], la sociología consiguió conquistar, ya antes de la primera guerra mundial, alguna que otra cátedra en las universidades. La labor de aquella generación se considera actualmente que constituye la gran tradición. Su tema lo formaban grupos extensos, específicos y pequeños, de la historia y de la prehistoria, la relación entre individuo y grupo, las conexiones recíprocas entre las esferas de la vida social; y cuanto más se esforzaba la sociología por conformarse al modelo de las ciencias llenas de éxito, tanto más se decoloraba el concepto de sociedad, que en un tiempo había sido el más concreto, o lo concreto sin más: apareció entonces como algo superfluo e ilegítimo. Después de aquel período de los primeros sociólogos, de las monografías, del establecimiento de los conceptos fundamentales, de tipos, reglas y métodos, la sociología ha encontrado su sitio y se ha hecho útil, juntamente con la psicología social, como un todo polifacético de procedimientos, dentro de una sociedad que se reestructura rápidamente a sí misma y se arma contra un mundo exterior de enemigos. Como las disciplinas tradicionales, recibe sus tareas en parte de la problemática inmanente condicionada

---

[3] El autor se refiere, sin duda, a la teoría crítica marxista de la sociedad. *(N. del T.)*

por el proceso de sus propias investigaciones y en parte de manos de las instituciones y agencias de la vida real; y esta nueva disciplina, cuidadosamente educada desde el punto de vista técnico, por regla general sólo puede reaccionar a base de la propia idiosincrasia frente a las estructuras lógicas que no se entienden heurísticamente, frente a los conceptos que han surgido para anticipar el proceso de investigación de una sutil maquinaria social, frente a las extrapolaciones que están unidas a la práctica política. Todavía no ha sido capaz de sacudirse completamente la sospecha de oposición y de relativismo, que carece de fundamentación: las investigaciones singulares, así como los programas teóricos, renuncian a la especulación; ya un concepto como el de sociedad industrial tiene en contra suya, en cuanto que tiende a estructurar mentalmente la sociedad, el inconveniente de la simplificación; y se exigen tanto más resueltamente el aparato matemático y la verificabilidad estricta cuanto menos comparables son previamente las condiciones de la práctica metódica y la trascendencia de los resultados con las condiciones correspondientes a la ciencia natural. La sociología se aprecia a sí misma, en medida cada vez mayor, como una destreza.

Mas, visto desde el nivel del desarrollo, entre ella y aquella otra ciencia se sitúa una diferencia de principio. Nadie espera de la física ni de la biología que capaciten para reflexionar a las fuerzas cuyos órganos constituyen. Con todas las motivaciones psicológicas de los investigadores singulares —curiosidad, impulsos lúdicos, ambición—, con toda la libertad que haya para lo inútil, la manipulación de la naturaleza constituye un factor decisivo en la investigación de ésta, pero la reflexión sobre tal factor no pertenece al tema de dicha investigación: tienen que dejarse a un lado la razón y la sinrazón actuantes en la vida histórica, las convenciones conscientes e inconscientes, las instancias políticas, así como en qué medida los conocimientos y descubrimientos científico-naturales lleven a fines constructivos o destructivos, al bien o al mal; la ciencia natural no puede alzar ninguna recriminación acerca de todo ello. Por el contrario, la sociología debe servir para conocer—y siempre que sea posible dirigir—los

factores extracientíficos que marcan la orientación de la ciencia. El que, sin embargo, en lo que se refiere a la perspicacia acerca de sus propios condicionamientos, no se encuentre en mucha mejor situación que las otras disciplinas, deja abierto un hueco que, sin duda, es más difícil de colmar en la sociedad no totalitaria que en la guiada dictatorialmente. Incluso los sociólogos que no están dispuestos a contentarse con las hipótesis de trabajo—producidas cotidianamente—de la investigación rutinaria, rehusan con miedo dibujar, mediante conceptos de amplia comprensión, el complicado juego de fuerzas de donde proceden las formas de relación social y sus variaciones, y del cual recibe también la sociología su impulso. Según Robert Merton, la sociología debería contentarse inicialmente en el campo teórico con conceptos relativamente comedidos y con teorías especiales de dimensiones medias, *theories of the middle range*[4], verbigracia sobre influencias de grupos antagónicos, sobre los ascendientes interpersonales y el ejercicio del poder a que dan origen, para reunir posteriormente los resultados en un sistema más general de proposiciones coherentes entre sí. Adhiriéndose a Parsons, Ralf Dahrendorf quiere establecer como categorías sociológicas decisivas las de conflicto y transformación; con todo, no han de designar momentos del todo existente, sino que han de servir para captar unidades parciales de la sociedad. Como decía una vez von Wiese, la sociología que quiera ser «nada más que sociología» no debe admitir que se considere la «sociedad como configuración social sustancial»; se entiende a sí misma como una ciencia experimental por contraposición a la teoría en sentido antiguo o, como piensa Merton, a los «grandes sistemas filosóficos del pasado, con toda su riqueza de pensamiento, su esplendor arquitectónico y su esterilidad científica». Se ha hecho tan grande el poderío de la realidad social, tan crasa la desproporción entre ella y las posibilidades de una espontaneidad individual, que hasta el lenguaje que caracteriza este estado de cosas se encuentra enteramente

[4] Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., 1949, p. 10.

desvalido. Como las demás ciencias, la doctrina de la sociedad tiene que implantarse sobre lo existente, y por ello se encuentra en peligro de perder de vista lo existente en conjunto y dirigirse hacia las partes completamente consolidadas. Cuanto más se introduce, más atrás se queda.

Pero, de acuerdo con su propio sentido, no cabe que se separe de la filosofía, cuya herencia ha de administrar en muchos respectos. La filosofía era una meditación acerca del sujeto. Mientras éste pareció ser exclusivamente el yo individual, la psicología era la ciencia que estaba más ligada a las intenciones filosóficas; una vez que, en el idealismo alemán, el sujeto aprendió a concebirse ya no únicamente como individual, sino al mismo tiempo como la fuerza de los hombres, que, activos, enlazados mutuamente, están arrastrados y, sin embargo, hacen su propia historia, como sociedad, la sociología se ha convertido en la disciplina filosófica en sentido eminente. En realidad es, como dicen sus representantes positivistas, una ciencia experimental; sólo que la experiencia como sociología ha de retrotraerse a su propia fuente—el sujeto no dueño de sí mismo—y ha de hacerle capaz, de este modo, de llegar hasta sí mismo. Entonces se presentan tareas que ni surgen de la discusión de los problemas inmanentes ni coinciden con requisitos exteriores; los títulos de teoría de las ideologías y de sociología del saber parecen demasiado estrechos para ellas, pues ya no se trata principalmente de los llamados estilos de pensar de los distintos estratos sociales —en la medida en que pervivan—ni de soluciones y apologías ya lisas y conocidas—en la medida en que estén enredadas con la vida del momento—, sino del mundo real, tal como cada cual lo percibe. El tipo humano que produce este mundo se ha hecho más prosaico y reconoce rapidísimamente lo convencional y premeditado que hay en cualquier clase de protestación solemne. Los descubrimientos no requieren tanto pensamientos, que se alejan de lo existente, cuanto hechos, a los cuales quiere uno limitarse. La naturaleza física, construida a base de partículas microcósmicas, ya no captables a modo de cosas, endurece su unidad gracias a su intención de enseñoreamiento; mas, por el contrario, la suma de estudios

que surge a partir del material de contestaciones dadas en encuestas, de los datos de inquisiciones hechas en empresas, del estudio de grupos pequeños, refleja la impotencia para erigir humanamente el mundo apoyándose en tal señorío. Pretender que los hechos que la empiria produce y reúne para sí sean elementos de la sociedad es un engaño: son productos de la abstracción guiada por intereses heterónomos. Sin la preocupación por el destino del todo—acerca de lo cual, sin embargo, no debe hablarse—y sin ideas en el sentido de la gran filosofía, la sociología como ciencia es verdaderamente estéril, tanto como ella misma reprocha a aquélla injustamente. Lo que Durkheim—cuya investigación estaba en gran medida encauzada teóricamente, y él admitía de buena gana—señalaba de la lógica, a saber: que era preciso entenderla como un reflejo de procesos y estructuras sociales, vale en no menor medida para los hechos: para los que el sociólogo ha hecho subyacer a su trabajo igual que para los de la conciencia humana en general. Tanto ayer como hoy cuanto los hombres saben y el modo en que lo saben, desde acerca de sus autopistas, sus poblamientos y sus talleres hasta sobre su amor y su miedo, está condicionado por su vida en común y por la organización del trabajo, y en el lugar de los descubrimientos en sentido antiguo aparece el empeño por seguir la pista, en todas sus particularidades, de los mecanismos sociales que entran en juego cada vez. En realidad, la ciencia ha de atenerse a los hechos, pero éstos no están preformados dondequiera que sea meramente por los métodos comprobados que ya conocemos y por la finalidad de la investigación del caso, sino por el objeto de la sociología, la totalidad social y sus múltiples momentos. Al menos éste es el supuesto cuya confirmación progresiva forma parte del avanzar de la sociología como ciencia: cuanta más luz permita arrojar una investigación determinada sobre el modo en que se realiza tal preformación, cuanto más haga ver cómo los hombres se hacen a la vez a sí mismos en su trabajo, tanto más cumplirá la sociología la tarea de autoconocimiento y autodeterminación que la filosofía consideró en otro tiempo su propia labor. Trazar los estudios de tal modo que se destaque la hetero-

nomía de los estratos sociales y la sugestionabilidad de los individuos como efecto de las conexiones sociales es una consecuencia que la sociología tiene que sacar de su propia historia, pese a toda la impotencia del pensamiento. Con todo, jamás cabe llevar hasta el final la reflexión sobre un sujeto colectivo: mientras prevalezca alguna libertad en la sociedad, aquél no podrá entenderse como si estuviese enteramente condicionado, y si la libertad desaparece deja de haber sujeto.

Esta herencia de la filosofía que la sociología ha asumido no se agota en semejante reflexión de la sociedad sobre sí misma. Si la sociología no piensa acerca de la resistencia frente a la caída en lo totalitario, acerca del mantenimiento y la expansión de las fuerzas que apuntan a la libertad, por confusamente que sea discernible tal pensamiento en la oscuridad reinante, no será capaz de encontrar salida del laberinto de la maquinaria social. Todas las ideas decisivas—incluso las de los juristas o de los médicos—tienen que recusar el intento de que las fijen unívocamente; pero sin ellas la ciencia se desmorona. El que el planteamiento de los proyectos pueda deberse a consideraciones enteramente ajenas a las filosóficas y teórico-prácticas, el que los móviles psicológicos conscientes e inconscientes, tanto de los que los conducen como de los que sacan partido de ellos, no procedan en modo alguno de la fe burguesa, no puede cambiar nada en cuanto a que el objeto de la sociología como ciencia se constituya, no menos que otros campos del conocimiento, debido a intereses objetivos de la humanidad; la diferencia se halla en el modo de ser de los intereses: la sociología remite a la verdadera vida en común de los hombres. Lo cual comparte con aquella antigua teoría de la sociedad de la cual, fosilizada y desfigurada, se saca hoy partido para entrenar sin miramiento a pueblos atrasados. En la lucha contra el mundo totalitario, que no amenaza a los europeos meramente desde fuera, la sociología no puede entregarse simplemente al juego de las fuerzas económicas—que desde muchos puntos de vista forma parte de su tema—ni meramente plegarse a la tendencia general a olvidar; antes bien, ha de ver la relación que tienen los medios de que se vale la sociedad para mantenerse en vida con el fin de

establecer una vida digna del hombre. En el desarrollo de todos los individuos singulares hacia su ser espiritual—que determina su propio destino—, el nivel de vida constituye no más que un momento, que, hipostasiado, tiene que acelerar la ruina de la sociedad occidental. Tan difícil es separar la sociología—ya sea que investigue relaciones de poder, clima de la empresa o familia en sus múltiples aspectos y modificaciones—de su origen a partir de la voluntad de configurar mundanamente la religión y la filosofía, como la psicología de la idea de individuo dotado de razón. Lo cual no es solamente válido para aquellos estudios en que se adopta como tema la represión del pensamiento, tales como los que versan sobre los efectos de la comunicación de masas, sobre los prejuicios sociales, nacionales o religiosos; sobre la presión creciente de la economía y su efecto en la conformidad, sobre la soledad en medio de la masa—pintada por Riesman—del individuo dispuesto a amoldarse, o sobre el motivo—que Schelsky ha enlazado con el anterior—del acercamiento entre los tipos humanos de ambos bloques de poderío de la actualidad; toda investigación, por mucho que se las pueda dar de puramente empírica, lleva incluidos momentos subjetivos que deciden acerca del material y que están en una relación múltiple, debida o indebida, con aquella voluntad, y el mismo hacer conscientes estos momentos se encuentra en el dominio de la sociología. En esta disciplina, no menos que en las demás, el interés que sabe de sí mismo no tiene por qué constituir un obstáculo para la objetividad, sino que más bien ésta se verá conducida por tal interés. El modo sobrio de escribir la historia que retrocede hasta las fuentes—modo que tanto tiene que agradecer a Voltaire—apenas debe a la sublevación contra la consagración histórica de la injusticia más de lo que la inflexión de la sociología alemana hacia el positivismo debe a la aversión frente al bizantinismo de la historiografía en la Alemania del Kaiser. Ante el caos de los hechos condicionados socialmente y la infinita abundancia de puntos de vista posibles, la objetividad pura no es sino una ilusión. Como si el resultado no hubiera de determinar la *praxis*. No es sólo que la compatibilidad que se prescribe

tenga una investigación con unas intenciones determinadas —con las que ha de contentarse—, o acaso la exigencia de unos resultados determinados y hasta la insuficiente presteza para restringir las propias hipótesis—y, si es preciso, abandonarlas—basándose en lo que se llegue a averiguar, en caso de que sea suficientemente importante, contradigan a la ciencia: también contradicen a la vida intelectual sin más. Todo ello pertenece al dominio político de lo totalitario, contra el cual se dirigen por su propia esencia las intenciones inmanentes, irrenunciables, de la sociología. El motor más suyo y más propio, lo que la mueve teórico-prácticamente, no es el dominio de la naturaleza ni tampoco de la sociedad, por muy de utilidad que pueda ser en particular, sino el esfuerzo por penetrar cognoscitivamente la vida social en lo que respecta a su sentido, que le está conferido por los hombres. Entre sus tareas se encuentran la de registrar los entorpecimientos que sufre el pensar independiente por la profesión y el llamado tiempo libre y la de apercibirse de la atrofia de los individuos en medio del crecimiento del consumo y de las expectativas vitales; y a través del fenómeno de la nivelación ha de observar las diferencias de poder económico y social, que van cambiando al mismo tiempo: crasas diferencias que entran en juego en los Estados más civilizados, en los que la seguridad legal y la protección de los individuos se han desarrollado al máximo hasta dentro de todo proyecto vital. Estas diferencias merecen que se les preste atención sociológicamente no menos que la liberalización de las relaciones entre los estratos sociales dentro y fuera del proceso moderno de producción o que el potencial existente para una nueva solidaridad entre el hombre y la mujer.

Para la sociología la relación con la filosofía es algo constitutivo, aun cuando la teoría antigua no se había percatado de ello. La sociedad, que ha terminado por convertirse en un monstruo como aquel bajo cuyos rasgos la describió Hobbes en su comienzo, hace retroceder asustado al pensamiento que trata de captarla como un todo: no cabía desprender el pensar ese todo de la posibilidad de actuar sobre él al pensarlo; y la confianza para hacerlo era propia de la filosofía europea

cuando se desprendió de la teología y, en lugar de la fe en el orden natural, planteó la tarea de determinar las condiciones humanas de acuerdo con la comprensión racional. Actualmente, pese a todas las regulaciones estatales que han surgido del impenetrable juego de las fuerzas económicas, dicha confianza se ha derrumbado. La timidez de aquellos sociólogos modernos para manipular la forma de la sociedad está motivada por los límites impuestos al pensamiento eficaz, límites que ella misma consolida. Pero qué sea en cada caso especulativo y qué realista, es algo que depende de la situación de la historia. Cuando la teoría, actualmente, llama la atención sobre su posible imperio, o hasta se atreve a reclamarlo enérgicamente, refleja una imagen del mundo falseada aun en cuanto al sentido de los conceptos en particular: se concibe al hombre de la sociedad industrial, conformado socialmente para reaccionar con rapidez, manejarse fácilmente y adaptarse, a través de la prepotencia de la estructura de intereses inmediata en cada caso juntamente con la compacta masa de instrumentos de opinión convergentes; los cuales campean desde los anuncios y titulares sobre el modo—dictado por la vida moderna o, aún más, configurado por los expertos—de llenar el ocio, ya rebajado a tiempo libre, hasta la propaganda de las autoridades políticas psicológicamente planeada. El carácter actual de la teoría no procede ya de la proximidad al cumplimiento de la fe burguesa, que se ha hecho tanto más cuestionable cuanto más enteramente tenemos dadas sus condiciones—pues la reducción de los trabajos duros, el alargamiento de la duración de la vida, los mercados y tiendas llenos, son signos seguros de que la culpa no la tienen las fuerzas de que disponemos—: dicha actualidad se apoya, si descontamos los peligros exteriores, en la amenazadora atrofia de las cualidades subjetivas, que constituyen el supuesto de una situación más racional. La esperanza de la teoría es detener este proceso en la medida en que lo concibe adecuadamente: ella disipa el engaño de que el mantenerse a salvo de crisis merced a la manipulación y a la espiral inflacionista coincida con el crecimiento de lo humano, y, ante todo, la grosera mentira según la cual la violenta industrialización de

Oriente—frente a la cual el liberalismo inglés temprano, blanco genuino de los ataques del socialismo moderno, parece un idilio—sea simplemente el socialismo. El pensamiento teórico de hoy consiste en la intención filosófica, que no ceja contra los tiempos y está escrita con caracteres sociales; y en ella ni se roza la cuestión de la exactitud, de las ventajas—metódicamente de mayor rigor—de la sociología llamada fuerte sobre la débil. Los estudios que no encierran explícitamente el pensamiento en las ideas pueden tener mayor importancia teórica que muchos en los que este pensamiento desempeña conscientemente un papel. Con tal de que la relación no cese del todo, le queda al sociólogo la distancia a la administración dominante: algo del intelectual en el sentido antiguo. Este será liquidado como individualista, como inconformista, en los Estados totalitarios, y el campo libre de que goza todavía en los europeos es un índice de las diferencias de libertad individual existentes dentro de sus fronteras. Con el intelectual se manifiesta lo que tiene que temer la sociedad del juicio sobre ella—ya verdadero, ya torcido—o en qué medida tiene que calibrar cada palabra en cuanto a sus posibles efectos, por así decirlo, como medio en favor o en contra de la orientación deseada, y en su destino sale a luz cómo le va a la sociedad en cuanto a dominación o libertad. La sociología lleva sobre sí, pese a todo el instrumental construido, pese a todos los deseos de igualarse a las especialidades naturalizadas, algo de la responsabilidad de los «mechanici», de los filósofos del barroco, de los intelectuales del siglo XVII. Y el interés de la humanidad pende de su tema—la organización de la sociedad—como en otro tiempo pendía de la configuración del mundo físico. La fijación de metas para la investigación sociológica, como asimismo cualquier paso que se dé en un estudio, tienen importancia para la sociedad; Morris Ginsberg decía en una conferencia publicada en 1958 [5] que los procesos sociales no están determinados por la fatalidad ni exentos de condiciones limitadoras, pero que su cono-

[5] Morris Ginsberg, «Social Change», en *British Journal of Sociologie*, sept. 1958, pp. 205 y ss.

cimiento interviene de modo decisivo en la determinación de los acontecimientos. La medida en que el conocimiento entre en las decisiones de la sociedad podría depender de la penetración crítica en aquellas condiciones, tanto de tipo humano como material; y a ello habría que añadir que, siempre que se trate de autonomía, el contenido de lo querido—y, por tanto, también de lo que se nos muestra como su limitación—ni meramente procede de la masa de hechos ni, como creía Max Weber, de una decisión irracional, sino que ha de ser conmensurado con la tradición del gran pensamiento europeo. También René König quería decir lo mismo cuando explicaba, en la introducción de su *Diccionario sociológico*, y tras haber distinguido de la sociología la historia y la filosofía sociales, que ocurre una y otra vez, «incluso en los procesos concretos de investigación, que en un punto dado sólo es posible continuar la discusión por medio de reflexiones filosóficas»[6]. E igualmente pasa con su doctrina general. Puesto que el conocimiento del método y de los resultados de la investigación sociológica puede fortificar en los no sociólogos la capacidad de percepción diferenciada, y puesto que ésta ensancha la comprensión de los hombres y contrarresta la vulnerabilidad al fanatismo, la sociología continúa la tan odiada Ilustración, y se opone a sí misma cuando sabe adaptarse con demasiada pericia a la realidad, a la que debería desencantar. La conciencia pública recuerda perfectamente, en especial en Alemania, su esencia crítica y la cercanía de su pensamiento a la resistencia contra la tendencia predominante en cada caso en la sociedad; ello la reúne con la filosofía. No puede concebirse ya lo que antes se llamaba formación, la fortaleza espiritual para resistir al Poder momentáneo que se abalanza contra la conciencia, sin un saber de la sociedad y de sus procesos.

La antigua teoría creía estar cierta del futuro; el que la sociología se extienda hoy empíricamente es al mismo tiempo un signo de su utilidad y de su resignación. De muy otra

[6] *Soziologie*, publ. por René König, Fischer Lexicon, t. 10, Frankfurt, 1958, p. 7.

manera que la filosofía, que se proclamaba un tiempo heraldo del mundo burgués y de su ciencia, la sociología, si se llega a liberar, mira hacia atrás: hacia las fases históricas en las que la sociedad europea sentía aún tener fuerzas para ayudar a la realización de su propio principio, el de que existan entre los hombres unas condiciones justas. Y con este potencial en los pensamientos trata de detener la situación a que la humanidad, quizá más experimentada, retrocedería tras la catástrofe.

M. H.

LA FILOSOFIA COMO CRITICA DE LA CULTURA

La polémica actual entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu va a quedarse corta, debido al comprensible miedo de las disciplinas filosóficas a la vista de la técnica —asoladora de todo—en general y del pertrecho en particular que acompaña a la división y reparto de los medios. Con esta ocasión la forma en que se defienden los intereses de las ciencias del espíritu permite que se vea su apocamiento. Los argumentos, especialmente en cuanto tienen como finalidad conseguir medios financieros—ya sea de Parlamentos, de los gobernantes o incluso de mecenas—, precisan utilizar como triunfo la utilidad; así, pues, sus portavoces se cuidan de la importancia propedéutica de los estudios humanísticos para las ciencias de la naturaleza, de su valor para disciplinar el pensamiento y para colocar debidamente a los ciudadanos en la comunidad política, y, últimamente, procuran recalcar que son inexcusables para la educación y formación con destino a los llamados puestos directivos de la industria y la administración. Se enumeran los rasgos personales requeridos en las situaciones elevadas y se pretende señalar de qué modo contribuye el trato juvenil con las cosas espirituales a desarrollar semejantes facultades. Si en el siglo diecinueve era algo obvio desde muchos puntos de vista que un empresario de éxito tuviese una instrucción general que no pareciera estar diri-

gida enteramente a finalidades prácticas, ahora se la recomienda, como medio para un fin, al futuro director general e incluso al jefe administrativo en sentido amplio [1]. Hoy se destaca inmediatamente la función realista, que, en lo que respecta a las ciencias del espíritu y ante todo a su núcleo, la filosofía, se había mantenido constante en todas las épocas burguesas. Ya en las ramas teológicas y profanas de las primeras universidades desempeñaban implícitamente un papel la formación de una inteligencia sagaz y de una fantasía práctica, la facilidad para abarcar de un golpe de vista las relaciones nacionales e internacionales y el arte en el trato de los hombres; ahora que los especialistas filosóficos han entrado en un estadio casi carente de perspectivas de una carrera atrayente dentro del propio campo, su participación —dentro de los países más adelantados— en la educación para las tareas sociales vitalmente más importantes significa para ellos una nueva posibilidad, que, sin duda, no puede dejar intactos su sentido y contenido. En Alemania las Facultades de filosofía sirven en primer lugar para la formación de los candidatos al profesorado superior, a una carrera académica, sobre la que repercute de un modo especialmente enérgico la desvalorización de las capacidades humanísticas. Y las ciencias del espíritu se ven remitidas con un apremio igualmente grande a la razón de existencia que pueden alcanzar gracias a su nuevo papel en la educación del retoño económico, a su participación en el enrolamiento en la política interior y exterior, y a su utilidad para las actividades nacionales y económicas. Y es claro que no cabe determinar con anticipación en qué medida semejantes funciones acudirían en socorro de su sustancia, que se concibe como algo que está desapareciendo.

Jacques Barzun, el sabio *provost* de la Universidad de Columbia, ha intentado afianzar las disciplinas filosóficas frente a las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales de un modo distinto. Su utilidad, piensa, no reside, como

---

[1] Cf., por ejemplo, F. Drucker, *The Practice of Management*, Nueva York, 1954.

en estas últimas, en que proporcionen saberes para el dominio, en una finalidad situada más allá de ellas mismas, sino más bien en que responden inmediatamente a una necesidad: «La utilidad de las ciencias humanísticas—ha dicho—se demuestra y establece por el deseo de las mismas, deseo que viene de antiguo, inquebrantable, que se extiende más y más» [2]. El que los hombres se interesen por la historia, aprendan idiomas extranjeros y tomen parte en cuestiones doctas, en vez de dedicarse a edificar ciudades y a arreglar asuntos sociales, sería un hecho que habría de tenerse en cuenta. «Las ciencias del espíritu» (se refiere a cursos lingüísticos y a lecturas de obras históricas), decía jocosamente en su alegato, «que favorecen tales locuras y como antibióticos son absolutamente inútiles, nos envuelven por todas partes, embelesan nuestros ojos, nuestros oídos y nuestro espíritu, y acumulan la montaña de extravagancias de que responden». Por tanto, según Barzun, la filosofía, la historia, la filología, la estética, existen por su propio embeleso; esto significa que son bienes de consumo esenciales, con el mismo derecho que el cine, la televisión, las creaciones de la moda, los cigarrillos y los viajes colectivos; defensa que, a la vista de la concurrencia con estos artículos tan solicitados, difícilmente permite un pronóstico favorable para el desarrollo futuro de dichas ciencias, e incluso para su resistencia frente a las desventuras que les amenazan.

En todo caso es precisa la justificación, porque la fuerza de esclarecimiento del pensamiento filosófico se ha quebrado. La claridad y evidencia agresivas, la *clara et distincta perceptio*, ha perdido su aguijón desde el ocaso del absolutismo. Los filósofos no viven ya ocultos y errabundos, como Descartes, o en las fronteras de los países, como Voltaire; tras la interiorización de las energías políticas—limitada principalmente a Alemania—, que ha encontrado su gran expresión en la filosofía y en la música, los filósofos han concertado la paz con el mundo, mientras que en otro tiempo estar des-

[2] Jacques Barzun, «Science versus Humanities», en *Saturday Evening Post*, 3 de mayo de 1958.

unido con él pertenecía a la esencia de la filosofía. Schopenhauer y Nietzsche, descendientes de la gran filosofía, anticiparon en sus vidas la nueva soledad del pensador.

Lo que hoy toca a su fin ha cumplido una vez, cuando no precisaba justificaciones, un papel socialmente productivo. La filosofía se sabía a sí misma como el camino del espíritu europeo, interrumpido, condicionado en muchos aspectos desde el exterior, y que, con todo, a la vez, respondía a una lógica inmanente; se sentía ser un todo frágil y multívoco, mas, pese a ello, también coherente, que formaba parte de la sustancia de la civilización, con la cual estaba simultáneamente unido y desunido. Como ocurre con las culturas antiguas, la historia real de los pueblos europeos está llena de fanatismo y de crueldad, de egoísmo desmedido de individuos y grupos, de opresión y de una justicia capiestrecha y bárbara a lo largo de dilatados períodos, en la cual buscaba desahogo desde tiempo inmemorial el resentimiento de los instintos malamente reprimidos de aquellos que se habían sometido. A mediados de los años treinta y tantos de este siglo, es decir, durante el mando de Hitler y de Stalin, Bertrand Russell decía en un artículo: «Estoy de acuerdo de muy buena gana con quienes no soportan la intolerancia del fascismo y comunismo, con tal de que no vean en ésta una digresión de la tradición europea. Aquéllos de nosotros que no podemos respirar en una atmósfera de dogmatismo gubernamental ansioso de persecuciones, no nos encontraríamos en la mayoría de las épocas pasadas de Europa mucho mejor que en Rusia o Alemania modernas» [3]. Y a pesar de ello, en los siglos pasados, atravesando la realidad, se extendía cierto tipo de concordancia sobre la imposibilidad y la posibilidad de la verdad, sobre los hombres y su destino, sobre lo finito y lo infinito. Cuando David Hume pasa inmediatamente, en su *Enquiry*, de la exposición acerca de cómo la unidad llega a la conciencia individual a través de las asociaciones, a la unidad de las obras de arte, podía haber proseguido diciendo que, del mismo modo que el yo y la obra de arte, también el espíritu que rige por entero la

[3] Bertrand Russell, *In Praise of Idleness*, Londres, 1935.

sociedad se mantiene unido mediante lazos internos. La reflexión sobre cómo se logra la unidad de éste, tan quebrada, ha constituido luego el tema de la filosofía alemana, no de la inglesa, y su respuesta dice que tal unidad se instituye mediante los esfuerzos teoréticos—y los prácticos, que son indisociables con ellos—por sobrepasar la contradicción entre la realidad dada, percibida, tal como aparece según el nivel de conocimientos alcanzado, y un mundo que corresponda a la razón, en el que el sujeto se encuentre de nuevo como un espíritu autónomo; dicho con otras palabras: mediante la contradicción—que cambia en sí productivamente—entre lo existente y el pensamiento mismo. A través de la filosofía, como a través del arte, se manifiesta, en lo existente en cada caso, la gran distancia entre lo que es y lo que debe ser. Todo orden que se impongan los hombres bajo la constricción de las condiciones en que estén, toda estructura cultural no menos que todo juicio aislado, plantean—queriéndolo o sin quererlo—una pretensión de justicia, y ningún concepto y ningún orden hacen justicia a su propia pretensión. Y la cancelación de la diferencia entre el concepto y su pretensión, entre el orden vigente en cada momento y la verdad eterna, llevaría a término la historia tenebrosa de los hombres. La falaz asunción del comienzo de un final con sentido fue el presupuesto y resultado del idealismo absoluto, y ha extraviado también a sus discípulos materialistas: aquél vio llegar el reino deseado de la moralidad en el Estado prusiano; Rousseau lo veía, como segunda naturaleza, en un cantón suizo; éstos lo han visto en el comunismo, que habría de venir inmediatamente. Pero la resignación hegeliana, que tuvo la revolución burguesa por la última conducente a una situación superior, ha mostrado ser la equivocación menor, por cuestionable que pueda ser siempre el papel filosófico que en ella desempeñaba el Estado.

La crítica o conciencia de la diferencia ha sido permanentemente la fuerza del pensamiento filosófico, que se siente a sí mismo la esencia de la realidad y al mismo tiempo su contraposición—y de ésta se ocupa—: el concepto no se ha reconciliado jamás consigo mismo. Incluso el desgajamiento

de las ciencias positivas—la matemática, la física, la química, la psicología y las ciencias sociales—de la filosofía forma parte de su propio desarrollo, del modo como ésta se da origen a sí misma a través de la contradicción de las ideas vigentes hacia la verdad intendida. La tendencia a la modificación activa del mundo, que se expresa en el descomedido crecer de las fuerzas y de la cual es una cara la secesión de las ciencias particulares, constituía una peculiaridad del pensamiento europeo desde la Antigüedad; pero ni el sentido de la filosofía era desguazarse en aquellas disciplinas o agregarse a ellas, en cuanto logística o semántica, a modo de ciencia auxiliar—y en ello reside lo ilusorio del positivismo—, ni formar una artesanía especial dotada de un procedimiento de tipo propio, cortado a medida de un tema peculiar, el ser—y ésta es la pretensión de la ontología fundamental—; uno y otra se asientan sobre la división del trabajo y, con ello, reniegan objetivamente de la contraposición entre idea y realidad, oposición de la que el pensamiento libre ha sacado en otro tiempo su fuerza. Merced a la esmerada escisión que se hace entre ambas caras en el manejo y administración de la sociedad, se desvanece dicha oposición, que únicamente subsiste cuando quieren ser una sola. Y al asegurarnos de que todo está «en cuestión», la filosofía se acomoda en este siglo mucho más sumisamente que la antigua, que se ocupaba conscientemente de justificarse, a aquella integración a que tiene que renunciar como condición previa de su trabajo.

Sólo le está permitido al pensamiento contradecir a lo existente, sea el pensamiento con que se encuentra ya o la realidad natural y social dadas, si no aniquila simplemente aquello que en todo caso exige fe y reconocimiento (a no ser que consista en una pura mentira), sino que, como algo transido por el espíritu, algo llegado a su reino en carne y sangre, lo asume y lleva hacia la futura forma de la conciencia. El pensamiento se opone a ambas cosas: a borrar y olvidar tanto como a catalogar y almacenar. Los estudios puramente cercioradores, filológicos e históricos, constituyen trabajos auxiliares, útiles e inexcusables; y, sin embargo, los sabios en sentido positivista no son, según la frase de

Nietzsche[4], sino meros empleados de la ciencia: existen para ésta, pero la ciencia no existe para ellos. Si es que lo asentado por ellos ha de tomar parte en la vida del espíritu, tiene que incluirse en pensamientos teoréticos, que no están atados exclusivamente a los dominios especializados.

Se ha procedido con la función del pensamiento, que simultáneamente cambia y perdura, como con las fuerzas conformadoras de la sociedad misma. Esta, para progresar hacia formas más ajustadas, tiene que impulsar incesantemente a sus individuos a adoptar nuevas formas de relación; piénsese en la habituación al trabajo en fábrica durante el curso de la revolución industrial. El modo de vida sobrepasado, que por su menor tensión aparecía en cierto momento retrospectivamente como el hogar perdido, se llega a amputar como forma anticuada de existencia gracias a los nuevos modos de ésta. El proceso emancipador mediante el cual, en los países actualmente muy desarrollados, la historia critica prácticamente las formas preindustriales de la sociedad, se ha llevado a cabo aquí[5]—como correspondía a una técnica menos desarrollada, que las crisis interiores y exteriores estorbaban y alentaban—con alguna lentitud. Hoy, en los países antes coloniales, se alcanza la transición rápidamente, sin contemplaciones, de un modo radical. En ellos, los nativos se exigen en la actualidad a sí mismos, bajo sus dictadores, no menos de lo que les habían exigido los imperialistas del siglo XIX; y la parsimonia, la falta de adaptación, ya no se toman hoy como indolencia, sino como traición a la comunidad popular. Ya Hitler y Stalin querían dar alcance a viva fuerza a un funcionamiento de la industria, en los países más adelantados, que no se ve estorbado por ningún residuo. El nacionalsocialismo y el comunismo trataban de raer las últimas huellas de modos de ser no implantados disciplinadamente; y el nacionalismo

---

[4] Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, edición Musarion, Munich, 1923, t. IX, *Menschliches, Allzumenschliches*, II, p. 271 [ed. castellana de las «Obras completas» de Aguilar, 3.ª ed., Buenos Aires, t. IV, 1954, *Humano, demasiado humano*, II, p. 240].

[5] Es decir, en tales países. *(N. del T.)*

exacerbado de los países atrasados corresponde actualmente al mismo impulso hacia una industrialización rabiosa, hacia la producción de bienes de consumo para el pueblo y de artículos de lujo de prestigio, hacia el armamento y hacia el metamorfoseador aparato policíaco y de propaganda dirigido a la dominación; se extirpan la apatía y la fragilidad de los individuos: todos tienen que aplicarse a sí mismos la poderosa disciplina, y quien no sea capaz de ello tiene que desaparecer. A la vista del imperio jamás imaginado de los poderes mundiales, las masas nativas sienten su pobreza como una ignominia; el nuevo orgullo nacional es la furia—transformada—por su miseria y a la vez por los grilletes que les encadenan a sus señores autóctonos; las *élites* y los astutos caudillos de los pueblos afroasiáticos sacan sus fuerzas de la indomable voluntad de tener sus propios milagros económicos, y las masas marchan entusiásticamente a su lado por lo mismo. Se odia cuanto ha precedido, se reniega abstractamente de ello y se rompe y derriba bárbaramente; a lo sumo, una historia extinguida de ha mucho, aderezada a su gusto con todas las glorias, sirve como símbolo propagandístico de la renovación nacional. Tales procesos, en los que se liquida el verdadero pasado en lugar de asumirlo y llevarlo más allá, están ligados de fijo con la exterminación de grupos humanos enteros, y la maldición del terror organizado durante la transición ha desempeñado siempre un papel en el interior mismo de la nueva forma de la sociedad que debe su ser a aquél. La negación súbita significa en el pensamiento olvido y ceguera, y en la realidad, asesinato.

La filosofía es a la vez custodiadora y crítica. En cuanto fuerza de lo negativo, ha instituido la unidad que se despliega por sí misma y otorga carácter a la conciencia del individuo. Las primeras elucidaciones filosóficas, la erección de los principios universales de la naturaleza, constituían, teniendo en cuenta su significación objetiva, respuestas críticas a las creencias en los dioses y a los mitos vigentes; sin aniquilarlo, contrapusieron a lo recibido algo conceptual. La gran filosofía griega fue también crítica: Aristóteles continuó y negó simultáneamente la interpretación platónica del

mundo, que compartía con la fe antigua la multiplicidad de formas independientes. El politeísmo de la Antigüedad, los sacrificios y los auspicios, las creencias populares y la religión estatal encontraron respuesta negativa en el conjunto de la filosofía grecorromana: Sócrates sufre la muerte por faltar a la religión de su patria, y sus principios van más allá de la Antigüedad; pero, con su negación, las leyes de la polis quedan mejor custodiadas que con la afirmación irreflexiva de los ciudadanos atenienses. En cuanto a los pensadores romanos, fueron tan incapaces de edificar una doctrina propia del Estado como los discípulos inmediatos de Sócrates la sociedad se había hecho demasiado poderosa. Y las escuelas postsocráticas, comprometidas, se retiraron de la resistencia interior contra el mundo; su filosofía del placer y del desplacer era la filosofía de la renuncia.

Por el contrario, los Padres de la Iglesia eran ilustrados en amplia medida; desde dentro de la herencia de la gran filosofía antigua polemizaron contra las ideas supersticiosas y astrológicas de su época, y no en último término—así Agustín—contra el sectarismo cristiano fanático. Pese a todo lo despiadado de su lenguaje, son tolerantes: tolerantes, sin duda, incluso en el sentido problemático con que reconciliaban la proclamación de la no-violencia con la violencia, la ley del amor con la guerra y el mandamiento de devolver bien por mal con la sanción de lo militar, de la justicia autoritaria y de la esclavitud. En el Evangelio se expresa que hay que dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios; pues sobre ello construye Agustín resueltamente la negación de la no pertenencia al mundo: «Por tanto—dice en una de sus cartas—, los que mantienen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república, dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo. Dennos tales súbditos, tales maridos, tales esposas, tales padres, tales hijos, tales señores, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de las deudas del fisco, como los quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que, si se la

obedeciera, prestaría gran vigor a la república»[6]. Ya los Padres de la Iglesia habían negado considerablemente la cara del Evangelio por la que se aparta éste del mundo y, como elemento superado, la habían hecho productiva para la civilización.

La cuestión de si la eficacia del cristianismo como religión del Estado lo vacía necesariamente de su propia esencia inflexible, en lugar de conservársela, y de si, pese a todas las rebeldías, convierte el más allá en esto de acá, el apartarse del mundo en buenas prendas y el dualismo insoslayable en una especie de panteísmo, lleva, prolongándola, a la filosofía europea, que asimismo se vuelve hacia el mundo. El cristianismo, por no haberse negado a la inclusión en el desventurado curso del mundo, como han hecho las sectas y las religiones asiáticas, ha entendido—sirviendo así de modelo a la dialéctica hegeliana—la historia como historia de la salvación (y no meramente hasta Bossuet), y, simultáneamente, su tarea como un actuar en el mundo. Pero también la Escolástica ha tenido que sujetarse finalmente a la ley de que la filosofía expresa la oposición: su evolución, que, según las palabras de Víctor Cousin, se inició con la unidad de fe y saber, de teología y filosofía, y continuó con la defensa de la Revelación mediante argumentos racionales, se transformó en un estadio de paralelismo, de vinculación, para terminar, por fin, en la emancipación de la filosofía, en la discrepancia de ambas ramas intelectuales—la teología y el saber del mundo—e incluso en la insistencia sobre su contraposición.

La filosofía se constituyó en el Renacimiento como un pensamiento despojado de la teología, declaradamente panteísta y muy ligado a la ciencia; las piras de Giordano Bruno y de Vanini señalan el fin del movimiento intracristiano militante que había empezado con el nominalismo radical de Guillermo de Occam. Su negación se encontró con la glorificación del conocimiento natural, propia entonces de todo filósofo,

---

6 *Patrologiae*, Tomus XXXIII (Migne), Epístola CXXXVIII. capítulo II [ed. bilingüe de las *Obras de San Agustín*, de la B. A. C., Madrid, t. XI, pp. 140 y s., cuya versión hemos reproducido].

en los análisis asistemáticos del escepticismo del siglo XVI, de Agrippa y de Montaigne; y como antítesis decidida suya siguen a la doctrina de la *docta ignorantia* del Cusano, en que se anuncia ya el agnosticismo de Kant, los sistemas del siglo XVII, que hacían profesión de ser saberes y sistemas rigurosos, fuera de toda duda. No obstante el dogmatismo y apresto barroco de estos últimos, la Ilustración les debe la confianza en la razón libre.

La opinión de los expertos modernos, a quienes no menos que a muchos avisados profanos se les presenta la historia de la filosofía como una multiplicidad caótica de errores, hace largo tiempo superados, pero expuestos pomposamente, o de declaraciones insostenibles, contradice a la relativa coherencia del pensamiento europeo. Aun cuando el desdén cientifista por la filosofía—que considera su historia como un cúmulo de errores que se ha logrado deshacer—fuese más equitativo para ésta que el entusiasmo superficial ante su profundidad, la filosofía ha formado en la historia europea cierta relativa unidad, constituida gracias a la crítica y cada vez más diferenciada; y, a pesar de su impotencia fáctica, ha ejercido en otro tiempo una acción progresista. En los últimos siglos era un elemento históricamente productivo, si bien más en sus formas críticas que en las afirmativas; la Ilustración dieciochesca luchó contra el fanatismo, protegido y protector del absolutismo, como aquellos antiguos pensadores y Padres de la Iglesia lucharon contra el viejo paganismo; tras el derrumbamiento del régimen preburgués en Europa, los adversarios y los partidarios de la nueva forma de vida atribuyeron a la filosofía, entusiasmada u horrorizadamente—de acuerdo en cada caso con su posición en el mundo—, la responsabilidad de aquella miseria sin la cual no se lleva a cabo ningún derrumbamiento en la historia. Pero ni Voltaire ni siquiera Rousseau, por no hablar de D'Alembert ni de Condorcet, suscitaron el Terror de la Revolución francesa, que no respetó más a los filósofos que a los aristócratas o a los banqueros; si se hubiese escuchado a aquéllos se habrían evitado las leyes sangrientas. Los abogados del absolutismo, del hambre, de la tortura, de la hoguera, a los que respondía la guillotina, aquel

miembro más joven de la familia de sus instrumentos de gobierno, señalaron entre estremecimientos la crítica de la cultura de la Ilustración, hasta que los Borbones, una vez retornados, pudieron demostrar que sus propios adeptos sabían organizar el terror aún en mayor escala que los hombres del Terror.

En el Este la filosofía es pura y simple apología. Marx convirtió en tema de su teoría el avance de la libertad política y jurídica conseguida hasta la libertad social en general: los hombres tendrían que aprender a regir la dinámica económica en lugar de someterse a ella; ni las dificultades internas de la economía ni las catástrofes externas condicionadas por aquéllas—desplazamientos de masas y guerras—deberían amenazar la Tierra. Y para llevar a perfección el proceso burgués gracias a la extensión y concretización de la libertad, señalaba como meta la generalización de las facultades desarrolladas en los individuos burgueses más adelantados, por medio de la participación autónoma de todos en la vida de la sociedad. Los gobernantes del otro lado han metamorfoseado su obra en una invención mentirosa, en un opio del pueblo, que tiene que servir a los nuevos señores y a sus ejércitos de lujo, cohetes atómicos y *sputniks*. La crítica de la economía política continuaba la Ilustración y la crítica de la razón inherente a ella; pero si la negación del liberalismo, que anda tras de su perfección, se transforma en una visión oficial del mundo, entonces, privada de la crítica que versara sobre su propia sociedad, sirve de psicología publicitaria del Poder, y como fragmento hipostasiado e interminablemente repetido del sistema dialéctico, al que se ha robado su momento idealista, llega a convertirse en un sustitutivo del pensamiento. Marx, que hablaba a Inglaterra y a Europa, es más extraño al Kremlin que Rousseau al Comité de Salud Pública. Rousseau no era liberal en el fondo; a Marx, en el fondo, le importaba en la libertad del todo la libertad de los individuos singulares. Sin embargo, en Rusia se mantiene la situación de capitalismo estatal que se apresura a llevar a cabo la industrialización bajo presiones exteriores e interiores y que consigue que los hombres funcionen va-

liéndose de medios aún más brutales que los empleados en la Inglaterra del primer liberalismo, que constituyó el objeto de la crítica marxiana. Los países que estaban ya adelantados industrial y culturalmente y se han visto precipitados o desterrados en la violencia del borrascoso desarrollo del Este han experimentado una tremenda regresión cultural, que amenaza desde fuera a toda Europa y que se ha venido preparando también en su interior mismo desde hace decenios, pues ya el Imperio guillermino era un fenómeno regresivo y lo ha sido, ante todo, el nacionalsocialismo con su ambivalencia entre Este y Oeste. Al consentir y alentar en un principio el nacionalsocialismo, Occidente ha experimentado que la fuerza que rechaza tiene que hacerse igual en muchos respectos a lo rechazado. La regresión es la tendencia cultural en Europa.

En la transición de la economía todopoderosa a la política, transición que no está mediada por ninguna experiencia, compensación ni concepto, se anuncia actualmente la barbarie. El espíritu es esencialmente mediación: para el Poder resulta demasiado prolijo, demasiado diferenciado y lento, demasiado poco encuadrado; es análogo a la discusión; los individuos singulares son cada vez más cargantes para el Poder y para las masas que le están sujetas (como ha salido a luz en Francia). La política ha cambiado su significado en Europa. Antes de la primera guerra mundial, el forjarse sus propias convicciones políticas era cosa tanto del burgués como del trabajador: los diversos partidos y orientaciones correspondían lo mismo a la sociedad pluralista que al individuo singular diferenciado, que había de conocer muchos modos de actuación política y ponerlos en conexión con sus intereses. Hoy incluso que haya dos partidos—lo cual se entiende pobremente—constituye un ideal acrisolado: en el fondo, el Continente tiende al gobierno de un partido; y, en consecuencia, los intereses convergen hacia el pleno empleo y los cuidados más próximos. En la sociedad de masas, la política pierde en la conciencia de los individuos su relación con los pensamientos generales y, con ello, su función diferenciadora: sólo le queda a cada uno pertenecer a lo que hay que pertenecer o ser distinto. De este modo se abre camino la

igualación de ambos mundos enemistados, que había tenido su preludio bajo Hitler y Stalin. Los dictadores del Este, a cuya situación cultural amenaza acercarse el mundo merced a su misma defensa, no entienden por espíritu sino astucia, instrumento, adoctrinamiento, e invocan para ello a Marx, que ha escrito, de todos modos: «... al hombre que procura acomodar la ciencia no a un punto de vista emanado de la ciencia misma, por erróneo que pueda ser, sino a un criterio dictado por intereses extraños y ajenos a ella, creo que no es injusto aplicarle el calificativo de 'deshonesto'» [7]. Se comportan, pues, con respecto a los fundadores de su visión del mundo como Hitler se comportaba con respecto a Nietzsche o el gran inquisidor con respecto a Cristo. Los pueblos han comenzado a concurrir bajo sus gobernantes, como antes lo habían hecho entre sí los empresarios: todo se mide con el éxito y el poderío. Pero mientras que en el Este modernizado bajo estas enseñas se lleva a cabo una poderosa ascensión, en la neutralización del pensamiento en el Oeste se anuncia el derrumbamiento: el retroceso de los países europeos en el juego de fuerzas internacional está ligado al retroceso cultural de los individuos.

La filosofía se percata hoy de su propia infructuosidad, y ello no del otro lado de Occidente, sino en la regresión espiritual de Europa que procede de su propio fracaso y, en cierto modo, del agotamiento que se aproxima. Desde luego, la regresión amenaza también desde fuera con los ataques y las defensas, pero a la vez está condicionada por el progreso industrial, que obedece a su propia gravitación y se constituye en fin por sí mismo. Este progreso quiere decir liberación y desventura simultáneamente: cuanto mayores sean la consagración al dominio creciente de la naturaleza y la utilización de las fuerzas naturales y cuanto más absorba a los hombres la inclusión de masas cada vez mayores en la elevación del con-

---

[7] Karl Marx, «Theorien über den Mehrwert» (4.º tomo de *Das Kapital)*, 2.ª parte. Berlín, 1959, p. 108 [versión castellana, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, Méjico, F. C. E., 1945, t. II, página 250].

sumo, tanto más vacío será cuanto se diga sobre lo otro, sobre el ideal: tanto más funcional será en definitiva la palabra. Entre las carreras, que todavía estructuran los intereses privados de los individuos, y su profesión oficial, destinada al bien y a lo bello, al amor al prójimo y al desprecio de sí mismo, se ha agrietado la consabida trabazón, incluso la de contradecirse, y se ha convertido en incurable la ruptura, inconcebible para ellos, entre la lucha brutal por la existencia y cualquier sentido que pueda pensarse, sea éste la justicia en el más allá o la realización de las condiciones justas en el mundo. Hasta que se llegó al período de las guerras mundiales parecía posible en Europa un desenvolvimiento de tipo distinto: cabía pensar que el progreso material conduciría finalmente, sobre catástrofes, a un nivel más elevado de la sociedad. Sin embargo, hace décadas que Europa ha resignado: ya no cabe desviar de la economía europea la unión de fascismo, coyuntura y guerra, y su héctica reiteración en coyuntura, armamento y situación prebélica, por mucho que se proclame el poder de lo económico. Ningún país europeo tiene ahora sus leyes en sí mismo: todos han sobrevivido a sus propias posibilidades, y eso es asimismo una razón de la desintegración espiritual, de la carencia de sentido de la existencia singular al lado de todas las vigorosas nacionalidades de este todo dirigido. Los elementos se establecen por su cuenta. A la práctica industrial, en constante progreso, se deben, junto con la elevación del nivel de vida, la neutralización, no sólo de la filosofía, sino también de toda teoría no enderezada hacia el enseñoreamiento; junto al aumento de las expectativas vitales, la guerra total, y junto a la vigilancia de los políticos, gracias a la opinión pública—vigilancia problemática en los tiempos de los lavados de cerebro—, un cinismo objetivo nada mal mirado, como el que era propio—si bien entonces estaba oculto—de los potentados de épocas pasadas y de sus secretarios. El pensamiento libre está solo, entre los partidos y los bloques de poderío, y el desvanecimiento de la posibilidad de configurarlo en el mundo real conduce a su atrofia.

Este proceso era imposible de detener, y la misma filosofía

crítica y esclarecedora ha contribuido a ello. Tanto en el Este como en el Oeste, lo intelectual-espiritual, que no apunta inequívocamente con el índice hacia ningún fin, se encuentra en un sector para el cual apenas quedan fuerza ni tiempo y del que no sale ningún camino que conduzca derecho a la vida; se le exigen unos papeles de identidad: cuando los estudiantes no se contentan, como Barzun quería, con lo intelectual como puro bien de consumo, sino que preguntan qué se saca de ello, el filósofo no tiene ya a su legítima disposición para la respuesta—como en tiempo de la Escolástica—el señalar el más allá ni tampoco—como en la época del Racionalismo y de la Ilustración—la reclamación de la libertad. Hasta la moral y la conciencia pierden pie con las transformaciones estructurales de la familia. La sociedad moderna imparte sus directivas de modo directo y suficientemente inequívoco. La educación, cuyos momentos de formación personal se habrían de amputar actualmente para hacer frente a las exigencias y técnicas, carece de los palpables argumentos de que disponía en otro tiempo: debe ejecutarse velozmente para que el educando, mientras dura la ocasión, no la deje escapar para siempre; los lances se deciden temprano, y todos tienen que aprender temprano a adaptarse a la realidad. En lugar de domeñar lo caótico y desatado del hombre—entre lo que se encuentran mociones no meramente corporales e incoordinadas, sino también espirituales y no dirigidas a un fin—, la mera represión (y con ella, reactivamente, la aversión) empuja hacia atrás aquello que permite realizar mociones más libres: individuos y grupos que con su conducta ponen en tela de juicio la renuncia, que es de rigor, a los propios pensamientos. Siempre que alguno rehusa el cuestionable optimismo que no se deja impresionar por la crueldad del pasado más reciente—que perdura y se extiende en muchas otras partes—empieza a hacerse dolorosa la cicatriz de los abotagados y da señales de vida un rencor implacable. El desarrollo social incesante amenazará incluso la condicionada y a la vez imperturbable esperanza kantiana, que, más cercana al duelo que a la glorificación ontológica del ser, se halla aún en muchos individuos singulares.

Para convertirse conscientemente en fuerza conformadora del yo, en motivo fundamental de la vida autónoma, y sostenerse en los hombres singulares, la reflexión moral requiere una infancia resguardada y la capacidad para percibir diferencialmente y para identificarse con la ventura que proporciona el poder: esto quiere decir con aquellos dones que el mundo, en el período de industrialización total, parece negar a los pertenecientes a cualesquiera capas sociales, incluso a las más elevadas. El trabajo burgués, aun el encaminado hacia el propio medro, continuaba prestando en el siglo XIX a la idea de progreso el sentido—tomado del XVIII—que se refería al todo. En el siglo XX, la historia de la filosofía europea parece llegar a su término, del mismo modo que la historia política de Francia—y acaso de Europa—en cuanto vanguardia del mundo: la cambiante contraposición de idea y realidad, cuya formación productiva constituía la ocupación del pensamiento, ha dejado de ser entre nosotros significativa de la ruta del mundo. Donde la filosofía no ejerce ninguna función práctica pierde también su fuerza: las raíces se secan. El participar de manera sumamente modesta en la educación y el contribuir al consumo cultural tienen muy poco que ver con la conciencia de los grandes filósofos, por mucho que su obra pueda haber contribuido a quitar las cadenas a la economía. Es una ilusión decir que la filosofía ha sido capaz, como fuerza histórica, de coadyuvar positivamente a la determinación de los acontecimientos políticos después del estado nacional europeo—con el cual está unida esencialmente su historia desde que se desprendió de la teología—, como no sea que se afirme que ha reforzado lo que de todos modos se realiza: el crecimiento continuo del endurecimiento autoritario de la democracia, que se lleva a cabo a la vista de la amenaza exterior, o el hecho mismo de que se presente esta amenaza.

La impotencia del espíritu se manifiesta muy principalmente en la atrofia del lenguaje. La impotencia de la palabra, de que ya hemos hablado, no quiere decir falta de palabras, sino más bien la transición a una comunicación tan social que haga callar a los individuos singulares. Nunca han sido

muy numerosos los individuos de las capas señoriales de los tiempos antiguos, feudales y burgueses, que, debido a la liberación social excesiva, han podido crear en sí—en una acción recíproca con el mundo—una interioridad capaz de expresarse. Mas ahora pende el que sobreviva la civilización europea de que no sólo exista simplemente cultura en el sentido antiguo, sino asimismo una comunidad general de personas interiormente independientes, capaces de resistencia espiritual y dispuestas a la conducción autónoma de su vida común; ya no basta que unos pocos estén cultivados: en la medida en que la comunidad general está socialmente adelantada, deberían convertirse sus miembros en sujetos que piensen y sientan por sí mismos; pero, en lugar de semejante cosa, pagan su ascensión con la renuncia a la emancipación espiritual. Si los hombres quedan políticamente liberados, habrían de llegar a mayoría de edad, por lo menos, como los ciudadanos de los buenos tiempos de la *polis;* de otro modo brota en los individuos ocultamente la esclavitud—que en aquélla era visible con frecuencia—, de igual modo que en la sociedad en estado natural: estado al que la forma política se ajusta ocasionalmente. Lo que favorece las fatalidades no es tanto el pensamiento abstracto o supersticioso cuanto la irreflexión, la insuficiente capacidad para preocuparse por la sociedad que ellos han engendrado sin coerción política, el tener la mirada fija en los cuidados más inmediatos, el dejarse arrastrar por la economía. Cuanto más en peligro se encuentra una disposición humana de los Estados europeos—y de ello no hablan sólo los años del nacionalsocialismo, sino también la evolución histórica a partir de entonces, que parece racionalizarlos por fin—, tanto más exclusivamente representan la verdad y la humanidad las obras—dirigidas en sentido negativo—del arte y de la filosofía contemporáneos, que hoy ejercen su acción a solas; mas su poder es escaso. En la época burguesa, la economía no sólo procuraba al burgués y a los suyos la base para dirigir la economía—y ello mediante la educación en la familia y en la escuela, los años en el extranjero y la posibilidad de cometer errores y aprender, gracias a ellos, en el negocio propio—, sino asimismo, en cierta medida, perspi-

cacia y ascendiente en otros campos. Actualmente, la economía sería capaz de hacer generales las facultades burguesas, y caracteriza la situación el que, debido a la estructura de la sociedad, no las desarrolle, sino que las sustituya por la docilidad, y el que se vaya marcha atrás en cuanto a tener sentido de la autonomía y de la libertad individual, de la liberalidad y de la capacidad de expresión—todo ello incluso en estratos sociales en que éstas se encontraban antes como en su casa—.

Las masas no son hoy más obtusas que en otro tiempo; pero, por irles ahora mejor, a todo el mundo se le viene la idea de que son más juiciosas, más humanas, más activas intelectualmente; si no es así, el poder tiene que recaer de nuevo en unos pocos, y entra en acción la antigua y afrentosa doctrina del ciclo de las formas de gobierno, según el cual a la democracia sigue la tiranía: la Historia vuelve a sumirse en la Historia Natural. El pleno empleo no tiene por qué significar necesariamente el progreso: es una necesidad inalienable que se compra con medios peligrosos. Incluso sería errónea la opinión de que todos saquen provecho de la coyuntura: también se padece necesidad en los países muy industrializados, si bien los afectados por ella no constituyen ya, como hace cien años, una clase de que uno se sirve y cuya voz la forman las obras que escriben los intelectuales más avanzados. Aunque a veces queden menos absorbidos que las masas en pleno empleo, se mantiene callado a todo aquel a quien no le va bien en punto a consumo del milagro económico, a los empleados jubilados, desterrados—con su aquiescencia o no—del proceso económico a la miseria y a todos los que, no obstante la política social, viven inferiormente. Su ceguera para cuanto se encuentra más allá de los intereses más estrechos caracteriza la disposición psicológica de la sociedad. El alza forzada del consumo, que procede del pánico ante las consecuencias políticas de las crisis y hace necesaria también la producción intelectual de medios de destrucción, no deja respirar a nadie: cada cual está tan ocupado con sus propios asuntos que no debe extrañar su indiferencia si se pone en juego la Constitución con el fin de conseguir un orden menos dificultoso. En tales casos, la conciencia colectiva de

poder y el dolor ajeno compensan, como enseña la historia más reciente, el retroceso en cuanto a seguridad legal de las personas singulares—retroceso debido a una dirección más enérgica del Estado—; y quienes están directamente amenazados son los intelectuales, los políticos y los teóricos, no el compatriota medio, que tiene la ocupación garantizada, al menos de momento, por la regeneración nacional y que está muy contento con no chocar. Si el estado de necesidades y la guerra llegan, por fin, a no reconocer ningún partido, entran en juego las fuerzas reprimidas: asoma en el horizonte la comunidad del pueblo, en la cual disminuyen por un instante el aislamiento de cada uno y la presión económica, y en la que la venganza se dirige contra el enemigo que ha sido designado como tal en el interior y en el exterior. En nuestros tiempos no nos hemos sobrepuesto a la presteza psicológica de masas para la explosión, que antes se llevaba a efecto como consecuencia de la indigencia y de la miseria: es la otra cara de la indiferencia. Por mucho que sus consignas se desmientan, los grandes movimientos de la historia, las Cruzadas y la Revolución francesa, así como la exaltación alemana de 1914—por no hablar de los nuevos nacionalismos—, son todos testigos de que, como Freud decía, la civilización todavía no ha sido capaz de difundirse en las almas de la mayoría de los hombres sin una acumulación explosiva de energías destructoras. Sin duda, sería demasiado simplista imputar por las buenas a las masas—que las ejecutaron o las soportaron—todas las infamias de la historia; siempre se las secuestra, directa o indirectamente, para tales fines. El pensamiento filosófico y científico, para no considerarse a sí mismo como expresión de lo que, por impotencia, vive en muchísimos, tendría que ser tan fatuo como éstos dicen siempre sin motivo.

Se pinta con suficiente frecuencia el retroceso del lenguaje, y la crítica sucumbe fácilmente a la equivocación, a la furia partidista y a la caótica protesta de que habría de presentar la cultura europea, que ya no está viva, ante la juventud que—abandonada a sí misma demasiado pronto—la rehusa. El curso de la sociedad industrial es irreversible. En cuanto

función en el aspecto técnico de la economía y de la sociedad, hablar queda incluido en las actividades profesionales y en las ocupaciones privadas ajustadas a ellas punto por punto; los bazares y otras tiendas constituyen la maquinaria que realiza por sí misma el aprovisionamiento de los incorporados en la economía y les infunde, a la vez, la sensación de elegir libremente; la oficina, la fábrica y el llamado tiempo libre se transforman unos en otros. Los hombres se han emancipado, pero del individuo depende demasiado poco para que las palabras que él habla, en cuanto esta persona singular determinada, puedan valerle para expresarse: sirven como instrumento, contraseña, arma. El nivel—tan frecuentemente debatido—de la industria del tiempo libre no caracteriza la situación: es discutible si una película detectivesca o *Rigoletto*, en la pantalla de la televisión, ejercen un efecto beneficioso, y es de temer que pronto se requieran estimulantes más fuertes; lo que la caracteriza es el mutismo de los individuos singulares. Fascinados ante aquella pantalla, los niños permanecen mudos, y a fin de cuentas no llegan a tomar contacto con el mundo a través de ella; sentados en el cine, los enamorados están mudos, como deporte cursan mudos largos bailes y van como locos por la naturaleza, mudos—y, desde luego, estrepitosos—, en sus motocicletas con *sidecar*. No es posible cruzar un diálogo en el restaurante o en el café, en donde tal vez podría tener lugar, frente a la orquestina o la máquina automática de discos; y la conversación no encaminada a una finalidad—en la medida en que no se evita—prefiere mantenerse en la *small talk*[8] a discutir las represiones. Dondequiera que resuene el lenguaje, aunque sea así de progresivo, hay un nido del pasado. Pero nada de esto es una carga para el individuo: solamente indica que la expresión personal deja ver una tendencia hacia lo superfluo que se refuerza en un círculo vicioso. La independencia, el discernimiento y la fuerza para resistir son también ahora, como se expresaba en aquella defensa pragmática de las ciencias del espíritu, propiedades socialmente necesarias;

[8] Cháchara. *(N. del T.)*

mas sólo para una parte pequeña—y excluyente—de todos aquellos a quienes les va bien: la mayoría de las personas —que actualmente pueden llevar una vida material como la de los burgueses de antaño—tienen que cuidarse de sí mismas, como hacían éstos, pero su cuidado apenas incluye un cuidado por otro, ni siquiera por el todo.

En las relaciones humanas, no de otro modo que en el comer y beber, la cultura significa una naturaleza ennoblecida: lenguaje e imagen, amistad, amor y todas las costumbres son modos de expresión, desgajados de la unidad total de la situación condicionante, que en otro tiempo estaban garantizados y cultivados por los de arriba y aceptados por los de abajo; por encima del trabajo necesario para la existencia—de acuerdo en cada caso con el nivel alcanzado—ensamblaban todo el reino del espíritu, aparentemente desarrollado hasta lo incondicional gracias a un largo ejercicio; este reino extraía su vida de las fuerzas anímicas—no fijadas—del hambre, el miedo y el sexo, y, recíprocamente, alcanzaba a hacer posible que, por encima del acuñamiento de éstas, se confiriese a los hombres contenido y destino a través de su función social correspondiente. El arte es una ocupación que tiene ante los ojos su propio asunto, y no aquello para lo que sirve, y que quiere ayudar a su propia ley a hacerse realidad; la filosofía es el pensamiento que no anda en busca del enseñorearse, ni tan siquiera de nuevos hallazgos—quién habrá en nuestros días tan avisado que pudiera desenmascarar y perescrutar todas las cosas—, sino que insiste en encontrar, no la consigna, sino la palabra para la experiencia de este tiempo, y que, justamente por eso, no está sometida al tiempo. Ambas, el arte y la filosofía, por cuanto son formas de trato, no son capaces de acreditarse totalmente como enteramente racionales: configuran el alma de la vida social y al mismo tiempo le son ajenas. Pero la fuerza para engendrar formas culturales propias, fuerza que se había transmitido de los feudales a los burgueses, ha desfallecido en esta Europa sin futuro: por dondequiera, incluso cuando se habla patéticamente de lo elevado y lo noble, del hombre auténtico, se presupone en secreto que todos reconocen todo como medio. El período de la

estrechez económica dejaba más holgura que el pleno empleo a lo no encaminado a un fin: la reducción del tiempo de trabajo para las ocupaciones queda compensado por la metamorfosis del tiempo privado en ocupación; y si se puede disponer de un número mayor de bienes —hasta de los superfluos—, los servicios son, por ello mismo, más escasos y más caros: los individuos singulares trabajan menos, pero en todas las familias tienen que trabajar más personas. Con lo cual lo que se llama cultura desciende a bien de formación y sirve al individuo de modo inmediato como instrumento, ya sea para conseguir la debida popularidad, ya para conservar las relaciones: a fin de cuentas, para ahuyentar las desdichas privadas y profesionales. Las formas se vacían. Con todos los avances no les resta a los muchos sino abandonar las formas —que envejecen velozmente— de la cultura personal a los pocos que todavía tienen servicio, a los que pueden comprar a horas cómodas, a los que tienen tiempo. Lo que arruina lo existente es que, en la forma actual de la sociedad, los estratos que mejoran materialmente no siguen sus propias ideas ni despliegan un mundo propio, como hacían los burgueses, en el que el antiguo quede conjuntamente trasmutado y contenido. Hasta el principio del cambio, núcleo más íntimo de la cultura burguesa y en cuya virtud se condenó en otro tiempo ésta a sí misma, experimenta una involución; en el Este, aquellos que tienen a su cargo la totalidad de la sociedad deciden de la distribución del lujo, y en el Oeste se anuncian tendencias análogas: el alto empleado y el científico consiguen no rara vez un bienestar como antes conseguía el cortesano fiel el condado o un arriendo general; ello es la consecuencia racional de la lógica inmanente al mismo proceso económico: en el estadio sumo de la técnica se reproducen elementos preburgueses, absolutistas. Sin embargo, en los países atrasados, el capitalismo de Estado, que reproduce en un plano históricamente más elevado el absolutismo, significa inmediatamente el progreso; allí este capitalismo sigue al feudalismo: simplemente, pueden evitarse aquellos tramos del circuito cultural que Europa, que se acerca de nuevo a tales países, ha de recorrer inexcusablemente.

Todo esto significa al mismo tiempo que, en el fondo, la crítica de la cultura ya no tiene objeto: hoy está de más aplicar la teoría, como ideología, a la *praxis* social imperante para despojarla de sus pretensiones absolutas [9], pues es usual que incluso se indique públicamente al pensamiento para quién es bueno en la sociedad y para qué fines. Y de este modo se llega a la situación que ha surgido por medio de la extinción tendencial de la cultura burguesa en la época de su generalización. Aquello a que se ha arribado merced a la selección de la fabricación de esparcimientos no pretende tanto ser verdadero cuanto tranquilizador o, por el contrario, sugestivo—por no decir una palabra de los productos culturales del Este, manifiestamente apologéticos, que han de adaptarse a las sanciones contra las desviaciones en la irrealidad (en China se llama literalmente la «caza de los malos pensamientos»)—. De acuerdo con sus propias declaraciones, la cultura existe, en medida cada vez mayor—incluso donde no se la persigue—, como artículo auxiliar de la producción: los individuos y los entes colectivos, los gremios privados y los estatales, fabrican directamente las relaciones, en todo trato, en toda comunicación humana, con fines racionales—hasta donde les es accesible—, y apenas queda ya espacio para el pensamiento mediador, que podría estorbar al impoluto pragmatismo, pues el pensamiento no quiere ser mero medio. Así enferma el espíritu, pues desde las grandes guerras tiene que permanecer sin consecuencias, y se atrofia el pensamiento, ya que al no proceder de actuación alguna, ya no puede actuar de ningún modo. La crítica—y no en último término la crítica de la cultura—está en peligro de montar de nuevo, en un plano superior, la ideología romántica o, más bien, de reemplazar míseramente ese velo del que ya puede prescindir la *praxis*. La crítica de la cultura ha de tener mucho cuidado de no desviar ella misma, con la denuncia de la cultura como desviación, de los temas que aún tiene el pensamiento planteados: las crasas diferencias de poder, que nadie percibe por ser pa-

9 Cf. Th. W. Adorno, *Prismen*, Frankfurt, 1955, pp. 23 y ss. [versión castellana, *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 22 y ss.].

tentes; la miseria tras los muros de manicomios y presidios; lo radicalmente material de las razones determinantes en política—ante todo, allí donde se presenta como especialmente noble—. Es tan manifiesta la tensión entre la realidad y la idea, entre la organización del mundo y cómo éste debería ser, que el lenguaje que quiera especificarla sólo subrayará su propia superfluidad. Todos están escarmentados, y, sin embargo, todo es tan opaco como siempre; pero en cuanto a esclarecimiento sobre ello, nada falta. Las actualidades (cinematográficas), la radio y los periódicos son incapaces de variarlo en lo más mínimo—aunque sus reporteros pudiesen contarse entre las fuerzas más alerta del presente—; antes bien, tendrán que colaborar a que los hombres lleven en la cabeza una imagen del mundo en el fondo tan inexacta como la de los burgueses del tiempo de Goethe, por muy hiriente que sea la iluminación de la fachada. La opacidad crece como el tráfico, aunque no sea sino porque todo afecta a todos y porque cada cual incluye en sus cálculos la publicidad. La esfera de actuación de las generaciones pasadas, junto con la de sus monarcas y ministros, se encontraba, por lo menos, pese a todo el absolutismo y lo limitado del derecho de elección, en una relación razonable, con lo que, en definitiva, podían determinar; hoy los pueblos son autónomos; pero teniendo en cuenta la refinada diferenciación en todos los campos, tienen que dejar todas las decisiones en manos de los especialistas, los peritos y las comisiones, cuyas cualificaciones ya no está nadie capacitado para juzgar. Lo único que esperan todos es que no se pongan peor las cosas. Lo que guía a las masas de los pueblos europeos en su comportamiento político es, como solo sentido de la vida, asegurar ésta, la cual, hasta por eso mismo, se complica cada vez más para todos. En los últimos decenios, con todos sus descensos y recuperaciones económicos y teniendo presente el ascenso de Oriente—no meramente técnico, sino asimismo ideológico—, el continente europeo ha sufrido daños psicológicos, políticos y culturales que justamente discurren y que no es posible curar ya. La fatalidad quiere que el pensamiento, que es enteramente impotente, pierda asimismo su verdad.

El descenso se hace patente en las ramas filosóficas de la Universidad, retroceso que no se expresa tanto en la ontología fundamental vigente—que a raíz de los tiempos del Führer se erige en portavoz autoritario del ser—ni en el contenido, cuanto en el hundimiento de la importancia de toda esa esfera. La estrechez de energías y medios de que se dispone en Europa para estudios de las ciencias del espíritu ratifica el escaso grado en que son actuales; y las justificaciones, como la de Barzun, llegan demasiado tarde. El materialismo vulgar práctico, según el cual la sociedad dispone sus tareas y su vida, erige el veredicto contra el materialismo como concepción del mundo. Mentiras que una vez no fueron meramente un tópico. En el siglo XVIII, cuando Europa tenía un futuro, la filosofía y la crítica inherente a ella se hicieron actuales, y todavía en el XIX la utopía, que se declara en lo negativo, no constituía mera ilusión; a mediados del XX, el espíritu del mundo parece haber pasado a otros pueblos, y el pensamiento europeo ya no continúa en Europa. Pero la resignación es imposible mientras haya un resto aún de libertad.

M. H.

IDEOLOGIA Y ACCION[1]

Rara vez se piensa hoy, con el nombre de «ideología», en un concepto pregnante. Esta palabra, como otras muchas expresiones—así «evolución», «forma de vida» e «inconsciente»—, ha entrado en el habla cotidiana procedente de la literatura filosófica y científica. Podría decirse que su perfil teorético se ha perdido, ya que tras su idea general oscila solamente un vago recuerdo de la imagen teórica con la que había cobrado sentido este concepto, hoy huero; bajo la rúbrica de ideología no se entiende muy frecuentemente sino cualquier tipo de totalidad de pensamiento: una teoría, una representación en particular o lo intelectual en general. Apenas existe ningún grupo o partido que no se haya servido de esta palabra: ha formado parte incluso del idioma del nacionalsocialismo. Y de su historia no queda más que un rastro, por cuanto con ella no se suele pensar en algo independiente, algo que exista en sí mismo, sino en lo intelectual tomado en su dependencia de lo extraintelectual, de lo material. Mas, pese a que la palabra ideología se emplea actualmente en un sentido difuminado y universal, sigue conteniendo un elemento que se mantiene opuesto a las pretensiones del intelecto o espíritu de que, de acuerdo con su modo de ser o su contenido, se le considere incondicionado.

[1] De un debate sobre «ideología y asignación de valor».

Así, pues, el concepto de ideología contradice, incluso en su forma achatada, la perspectiva idealista: como ideología, el espíritu no es absoluto. Si preguntamos por los orígenes filosóficos, este concepto ha ejercido un efecto inmediato y enérgico dos veces en la historia. Una, cuando, al final del siglo XVIII, la Ilustración, que se dirigía contra el sistema de gobierno del absolutismo francés, perdió su función política: entonces se hizo patente que el alma del pensamiento epistemológico y especulativo—como el que se encuentra en Voltaire, Diderot y los enciclopedistas—estribaba en el interés por establecer racionalmente el mundo y en la resistencia frente a una presión social que había llegado a carecer de sentido. Al perder, con la Revolución francesa, su significado estratégico el antiguo edificio político del absolutismo—en especial la alianza de clero y aristocracia—, la Ilustración, por así decirlo, rindió el espíritu, y lo que restó fue el positivismo. El sensualismo de la Ilustración, es decir, la doctrina—recibida de Inglaterra—, según la cual las percepciones sensibles constituyen la fuente, títulos jurídicos y único objeto legítimo de todo conocimiento, se fue secando y arrugando hasta convertirse en Francia en credo de las escuelas filosóficas. Entre éstas se encontraba *L'Association des Idéologues*, que a comienzos del siglo XIX tenía sus sesiones en Auteuil, y que se ocupaba principalmente de investigar la sucesión, enlaces, atracciones y repulsiones de las percepciones, o sea, dicho brevemente, de sus múltiples relaciones condicionadoras. También investigaban la dependencia de las ideas entre sí y con respecto a los procesos fisiológicos del cuerpo humano: la vida intelectual debería explicarse como una mecánica de las representaciones, con lo cual la filosofía llegaría a ascender al rango de ciencia exacta. La filosofía tendría que investigar experimentalmente los elementos de la conciencia, de igual modo que hace la física con la mecánica de las partículas materiales; habría de convertirse en una disciplina especial que procuraría aprehender el espíritu siguiendo el patrón de las ciencias naturales: en una ciencia natural del espíritu. Se trataba siempre de un intento de secularización o mundanización de la filosofía, de un ataque contra

los estilos intelectuales acostumbrados, como quien dice ausentes de la actualidad histórica. Mientras que en la Alemania decimonónica este materialismo fisiológico se hundió finalmente hasta convertirse en la rezagada filosofía popular de los llamados monistas, los miembros de la escuela originaria —entre los que se encontraba en su juventud el gran escritor italiano Manzoni—ejercieron de momento una influencia no pequeña sobre el pensamiento adelantado. Y a partir de entonces la palabra ideología, en el sentido del espíritu o intelecto tomado en su dependencia de procesos materiales groseros—uno de los fundadores de la escuela, Destutt de Tracy, caracterizaba la doctrina de la ideología como una parte de la zoología—, desempeñó un papel en la terminología científica y política.

Aun cuando esta palabra había cobrado ya un elemento específico de su significación en el complejo teórico que acabamos de pintar, actualmente se piensa casi de un modo exclusivo, siempre que se retrotrae uno a los orígenes, en doctrinas sociales, ante todo en el materialismo económico. Los creadores de éste, Marx y Engels, habían adoptado la palabra ideología ya en sus escritos juveniles; sin embargo, en su caso no se consideraba la conciencia meramente dependiente de los procesos corporales en los hombres singulares, sino de la estructura subyacente de la sociedad. En las escuelas ideológicas antiguas, la vida representativa no varía solamente de acuerdo con la constitución corporal de los distintos tipos animales, sino también según los diferentes influjos experimentados en la vida de uno y el mismo individuo humano. En el materialismo económico, las formas dominantes de la conciencia varían al asumir otra forma la vida en común de los hombres en la sociedad, en virtud de su careo con el mundo circundante, y en lugar de los procesos vitales del cuerpo, en que los materialistas franceses veían el momento de explicación decisivo, aparecen ahora los procesos vitales de la sociedad. Como corresponde a ello, bajo el nombre de ideología no se comprende meramente el pensamiento individual, sino la esfera toda de la cultura: política, derecho, Estado, arte y religión; lo que se considera condi-

cionado no es el pensar de la persona singular, sino el de la especie en las condiciones que prevalecen. La jerarquía social, que se configuraría en cada caso de un modo diferente, según la clase de medios técnicos de trabajo de que sepan servirse los hombres en la época correspondiente, determinaría a fin de cuentas sus ideas de Dios y del mundo, del bien y del mal, de lo bello y lo feo. En los ingleses Francis Bacon y Thomas Hobbes y en el italiano Giambattista Vico encontramos, como en el francés Helvecio, ciertos elementos de esta doctrina; pero la idea de que la totalidad cultural de cada época de la humanidad está condicionada por sus relaciones de trabajo características se convierte en el núcleo de una filosofía de la historia sólo en conexión con los movimientos sociales del siglo XIX.

La sociología moderna ha utilizado el concepto de ideología para inaugurar una rama de investigación propia: la sociología del saber. De modo acorde con sus esfuerzos por volverse desde la teoría general hacia los hechos singulares, no deducirá tanto las concepciones vigentes jurídicas, religiosas y filosóficas de las formas de trabajo del momento y de la totalidad social correspondiente, cuanto se contentará, más bien, con pintar la disposición espiritual y el mundo de ideas de los miembros de un estrato social determinado y con coordinarlos a su puesto social, considerando que la dependencia es muy complicada. Ya en la consideración económica de la historia, lo que determinaba inmediatamente las concepciones de los pertenecientes a una capa social no era, en lo esencial, los intereses materiales, sino el papel de dicha capa en el proceso vital social: su conjunto de representaciones no era sino el modo en que ha de aparecer el mundo ante los grupos decisivos de la sociedad, en virtud de sus relaciones mutuas en el trabajo. Y la historia de las ideas se apreció como función de la historia de las condiciones económicas de la humanidad, así como de las luchas que procedían de ella. La sociología del saber se propuso como tarea coordinar los tipos de representaciones vigentes en cada caso con las capas características de una sociedad determinada, mas sin orientarse por ello hacia una teoría histórico-filosófica fundamen-

tal, como, por ejemplo, el materialismo económico. Toda imagen del mundo—enseñaba—está condicionada por la perspectiva desde un punto de vista social que la caracteriza, y todo factor implicado en tales relaciones de condicionamiento—trátese de determinantes intelectual-espirituales, psicológicos o materiales—posee un peso distinto dentro de cada uno de los grupos pertinentes. Piénsese en el conocido ejemplo del paisaje, que se constituye de una manera enteramente distinta en cada caso, según el modo de existencia del que lo mira: no solamente es distinto el fenómeno, sino la esencia, para el campesino que cultiva la tierra, para el burgués de la ciudad que busca descanso, para el cazador que acecha la pieza, para el pintor que esboza un cuadro, para el aviador que ha de hacer un aterrizaje forzoso, para el estratega que evalúa el terreno. Pero en la sociología del saber no se trata simplemente de algo singular, como es el paisaje, ni de grupos profesionales, sino de la manera de experimentar el mundo en su conjunto y de los estratos decisivos de la sociedad; no basta con coordinar sociológicamente el mundo como imagen intelectual, sino que asimismo hay que hacerlo con las interpretaciones filosóficas y los fines y tendencias morales.

Viendo una tabla de los tipos formales de pensamiento preparada el año veintitantos[2] por el filósofo Max Scheler —uno de los fundadores de la sociología del saber—, salta a la vista con qué generalidad se había pensado la dependencia dicha. Scheler coordinaba tales tipos o bien a la clase superior o a la inferior, pero sin entrar en diferenciaciones históricas: las clases sociales aparecían a la vez como modos de ser naturales, incluso eternos. Según Scheler, la óptica del devenir se encuentra en la clase inferior; la del ser, en la superior; la consideración mecánica del mundo, en aquélla; la teleológica, en ésta; el realismo—esto es, la experiencia del mundo como resistencia—, en la primera; el idealismo —o sea el mundo como reino de las ideas—, en la última. A la

---

[2] Cf. *Soziologische Exkurse*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, [colección a la que pertenece el original alemán del presente libro], vol. 4, Frankfurt, 1956, p. 173.

clase inferior se atribuye el materialismo; a la superior, el espiritualismo; la inducción y el empirismo, a aquélla; el saber *a priori* y el racionalismo, a ésta. La visión optimista del futuro y el juicio pesimista sobre el pasado serían modos de pensar de la clase inferior, mientras que, por el contrario, la superior se inclinaría hacia el aspecto pesimista del futuro, y la ojeada retrospectiva romántica, optimista, hacia la imagen de «aquellos buenos tiempos». Scheler insiste en que todas estas maneras de ver las cosas no tendrían nada que ver con teorías que los pertenecientes a estas clases construyeran, por ejemplo, con propósito de encubrir o favorecer sus intereses, sino que se trataría de modos de pensamiento vivos y de tipos de concepciones: serían tendencias inconscientes, condicionadas por la clase, a captar el mundo predominantemente de una u otra forma; pero tampoco nos las habríamos con prejuicios de clase, sino con algo más profundo que los prejuicios, a saber: con inclinaciones inevitables, que hundirían sus raíces sólo y exclusivamente en la clase, independientemente de la individualidad, de la profesión y de la masa de conocimiento de los hombres, así como de su raza y de su nacionalidad. Y quería construir la investigación sistemática de estas relaciones de dependencia en forma de una acabada teoría sociológica de los ídolos.

De todos los múltiples problemas que proceden de asumir que lo intelectual-espiritual está condicionado de un modo tan profundo aludiremos sólo al del relativismo filosófico. El mismo Scheler trató desesperadamente de fundamentar en forma filosófica la objetividad y obligatoriedad de los valores, en especial el de la verdad, mientras que otros sociólogos del saber se inclinaron a igualar tácitamente el carácter condicionado y pasajero de las formas culturales con una falta de obligatoriedad y, de este modo, a estampillar como ideología toda finalidad y toda creencia. Pero ambas concepciones están emparentadas: contienen el supuesto de que debería asegurarse el sentido de la vida humana mediante formas conceptuales firmes, los llamados «valores»—o más bien, los bienes culturales—. Cuando se hace patente que éstos no están sustraídos al proceso histórico, cuando se des-

cubre—apoyándose en el progreso de la ciencia—su dependencia general fisiológica y psicológica, o bien surge el intento convulsivo de anclarlos filosóficamente, intento como el emprendido por la escuela de Husserl—y con ella por Scheler—o el pesimismo cultural, la proclamación de lo contingente de todas las finalidades, como la que conocemos a partir del positivismo de Max Weber: la doctrina absoluta del valor es solamente la otra cara de la visión relativista, que se esfuerza por convertir el condicionamiento ideológico del espíritu en principio filosófico decisivo. Ambas doctrinas se exigen mutuamente, y ambas son un fenómeno característico de nuestro período. El concepto total de ideología arrastra a la conversión de la dependencia de todo lo espiritual en experiencia teórica decisiva. Sin duda, al «intelectual libre», como dice la expresión [3], se le concede gran independencia; pero, en último término, ésta no estriba en otra cosa sino en anunciar y aceptar la dependencia.

La sociología de Vilfredo Pareto representa un giro especial de la doctrina de la ideología, ya que contiene elementos de la escuela antigua y de la nueva. Podría decirse que en su país ha existido, desde Maquiavelo, una tradición científica propia en esta dirección. Según ella, las creencias humanas constituyen un medio del juego político de fuerzas: no se trata tanto de su verdad cuanto de su eficacia social; los gobernantes tendrían que descubrir exactamente, en sus condiciones, las opiniones de las masas, y, de este modo, saber contornearlas. Según Pareto, la acción humana brota de lo que él llama residuos y derivaciones: a ellos pertenecen, por ejemplo, la tendencia a combinar, mediante la cual pueden explicarse parcialmente el gusto por comparar y experimentar y muchos progresos científicos, así como la inclinación a hacer que se perpetúe cuanto se ha configurado una vez; de este modo se da cuenta de la duración, frecuentemente irracional, de ideas supersticiosas, costumbres, etc. Hay residuos que nos impulsan a ser como los otros—o sea los que nos llevan a

---

[3] Que en alemán es *freischwebend Intellectuell*, literalmente, «intelectual suspendido (en el aire), que se cierne». *(N. del T.)*

rechazar lo desusado y extraño—, más aún residuos que nos impelen hacia la sociedad. Todas estas inclinaciones innatas actúan por lo pronto irracionalmente: no se cuidan de si son apropiadas para el provecho del individuo o de si, digamos, su finalidad concuerda con la de la sociedad. Mas, frente a ello, los hombres encuentran siempre vías para hacer plausibles a los demás y a ellos mismos estos motivos íntimos de sus acciones: mediante razones lógicas, apelación a autoridades o a principios generalmente reconocidos o incluso recurriendo a palabras solemnes que suenen muy bien; estos caminos son las derivaciones, que, por tanto, se encuentran bastante cerca del concepto psicoanalítico de la racionalización; esto es, de la fundamentación socialmente aceptable de nuestros móviles fundamentales irracionales. La ocupación del sociólogo consiste en mirar tras las derivaciones respectivas al explicar la acción, en coordinar todo hacer y todo dejar de hacer a las diferentes clases de residuos. Y puesto que bajo las derivaciones se encuentran las ideas de libertad y solidaridad, de verdad, de amor y religión, esta sociología toma un paso del cual el fascismo italiano, que la había caracterizado primeramente como el ultrarrelativismo, supo muy bien servirse; si bien podría haber proclamado igualmente, con el mismo cinismo, los valores eternos—como también hizo cuando le convino— pues en el mismo concepto del valor se encierra la relatividad, según enseña su origen a partir de la teoría económica. Los valores son ser para otro, no ser en sí, como sostenían sus defensores filosóficos. La filosofía de los valores nació de la necesidad de huir del sombrío desconsuelo creado por la identificación del pensar con el mero encontrar, ordenar y coordinar hechos. Pero ha resultado manifiesto hace largo tiempo que los fundamentos *a priori* de la antigua filosofía—y, en primer lugar, la jerarquía de valores de los fenomenólogos—constituyen una materia legítima incluso para las relativizaciones de las que deberían sacarnos, y que a partir de la ética material de los valores se cae necesariamente en el relativismo, y a la inversa.

La cuestión acerca de cómo es posible escapar a la pésima contradicción o, mejor, a la pésima identidad de estas dos

filosofías del punto de vista no puede resolverse suficientemente erigiendo otro sistema. Si el aportar y el modificar en la vida privada o en la social—y a esto se llama actuar responsablemente—requieren justificarse mediante esencias supuestamente inmutables o si, por el otro lado, se considera que el condicionamiento histórico de una finalidad constituye una objeción filosófica contra su obligatoriedad y su necesidad interna, entonces la fuerza y la fe se han desvanecido ya de la acción. La relación entre teoría y práctica es muy otra de como se la pinta, tanto de acuerdo con el relativismo como con la doctrina de los valores absolutos: la *praxis* exige permanentemente orientarse por una teoría avanzada, y la teoría pertinente reside en el análisis más penetrante y crítico posible de la realidad histórica, no en algo así como un esquema de valores abstractos del que uno se asegure que está fundamentado concreta y ontológicamente. La representación y el análisis crítico de la realidad—que animan en cada caso la *praxis*—están determinados a su vez, antes bien, por impulsos y afanes prácticos. Del mismo modo que el desarrollo y estructura de la ciencia natural han de explicarse a partir de las necesidades sociales de dominio de la naturaleza, en la formación de las llamadas ciencias del espíritu y sociales se exteriorizan las necesidades y los intereses de los individuos y los grupos. No existen ni un mundo de representaciones libre de tendencias prácticas, ni siquiera una percepción aislada, libre de *praxis* y de teoría: la metafísica de los hechos no aventaja en nada a la del espíritu absoluto. Pero la circunstancia de que en la estructura del mundo, en la imagen del hombre y la sociedad, de cuya verdad tengo que percatarme, se haga valer una voluntad histórica no significa que dicha imagen pierda valor alguno. Podemos tomar nuestros impulsos prácticos como factores que relativicen nuestra acción o hacerlos colgar—como normas objetivas—de un cielo de las ideas: siempre estará presente, de modo inmediato, un momento arbitrario y subjetivo—hasta en el ocuparse filosófico de la relativización y la idealización—.

Lo único que cabe hacer es impulsar hacia adelante el co-

nocimiento todo lo íntegra e independientemente que sea posible, tanto por el costado llamado objetivo como por el subjetivo, y, luego, actuar con toda seriedad sobre la base de tal conocimiento. Pero «sobre la base de tal conocimiento» no quiere decir que éste prescriba unívocamente la acción: la teoría no es ninguna receta y el actuar contiene un momento que no cabe exactamente en la forma contemplativa de la teoría. Mas, con todo, puede haber cierto tipo de necesidad entre teoría y *praxis*, entre pensamiento y acción. Ya en la vida cotidiana se encuentran situaciones tales que para percibirlas nos vemos llevados forzosamente—sin retroceder hasta normas y prescripciones abstractas—hacia una acción. Cuanto más profundamente penetre la teoría en la realidad, tanto más penetrante será su lenguaje, incluso en lo que respecta a las conexiones generales. Si al observar la situación histórica sale a luz, por ejemplo, que el conjunto de la humanidad está al borde de quedar apresado por sistemas totalitarios, menospreciadores del hombre, les será posible a los hombres vivos que consumen este conocimiento no hacerse enteramente sordos al impulso de resistencia; la situación misma que se ha reconocido de este modo habla cierto lenguaje: el que surge de la aversión y el terror. Es indiscutible que el que la resistencia de los individuos singulares frente a la opresión se derive de ciertas ideas—o se refuerce gracias a ellas—, especialmente en el caso de ideas que estén ligadas tradicionalmente al progreso de la humanidad y sus instituciones, tiene enorme importancia práctica. Pero cuando la aversión no se siente ya de un modo originario, cuando se consuma el percatarse de la situación meramente bajo la pretendida forma de ideas y no de un modo vivo, en conexión con los intereses más propios, la apelación a éstos es impotente. Sólo se deseará y querrá verdaderamente el bien, lo verdadero y lo bello, todo cuanto se ha alzado en la historia al puesto de pensamiento guía político y cultural, si se tiene una experiencia igualmente originaria de todo lo negativo que en la situación del caso invita a sobreponerse a ello mismo; de otro modo, las ideas degeneran, de hecho, en ideología. En el concepto de libertad del individuo se custo-

dia esta cara negativa aún más que en otros, y por ello es tan actual en la situación presente.

Entre los grandes filósofos, Spinoza ha sido quien más ha hablado de que la acción surge en cierto modo inmediatamente del conocimiento de lo objetivo. Y su construcción del mundo lleva por nombre el de ética, o sea el de doctrina acerca del actuar rectamente, mientras que, pese a ello, se ocupa antes que nada del ser objetivo. Cuanto más claramente conocemos el mundo más claramente dice éste—*verum index sui et falsi*—, que no necesita ninguna piedra de toque fuera de sí mismo. He aquí algo que no es una mera proposición de la teoría del conocimiento: en verdad, incluye en sí también a la acción.

Y lo que ocurre con Spinoza es también aplicable a Aristóteles, Santo Tomás y Hegel: ninguno de ellos abrigaba, en el fondo, duda alguna de que la acción recta proceda de representarse correctamente la realidad, de la inteligencia de lo que es. La ética y la metafísica, que, desde luego, se encuentran conceptualmente separadas en el pensamiento europeo a partir de Platón, permanecen bajo el signo de la doctrina socrática de la identidad de virtud y saber hasta la fragmentación en el siglo XIX. Hasta el pensamiento filosófico se entiende a sí propio como mediador de su antagonismo. Incluso al final de la metafísica, cuando se había evaporado la creencia en el sistema de la verdad objetiva, Nietzsche vuelve a colocar la unidad en el dominio del sujeto; como podría decirse con toda seriedad, en el de la voluntad que se entiende a sí misma como fuente de la historia: en él, la experiencia del poderío del hombre proviene del conocimiento de la fragilidad de los sistemas, del carácter ideológico de la moral tradicional. El hombre puede liberarse de la reducción a servidumbre en cuanto que se reconozca causante de todas las quimeras y sepa que incluso las finalidades brotan de su voluntad: el sujeto es la fuente de la verdad objetiva. Para Nietzsche, la responsabilidad de los hombres que se liberan de tal modo de toda responsabilidad se agranda hasta lo desmesurado. La mala inteligencia que rodea frecuentemente su doctrina se apoya en la creencia de que la arbitrariedad

conforme a la cual han de surgir—según él—las nuevas tablas de valores sería la arbitrariedad psicológica, tal y como la entienden nuestros positivistas: el carácter fortuito y facultativo de la elección entre los ideales políticos y otros ideales. En Nietzsche, sin embargo, la colocación de los valores surge con necesidad del conocimiento de la putrefacción de las condiciones vigentes, y la equivocación—en la que él mismo ha recaído—se basa en el contenido de lo que proclama: como la humanidad ha servido de pretexto a la inhumanidad, sería preciso sostener ésta. En lugar de insistir en su realización, ha querido reemplazar—mediante una sublevada declaración—las ideas convertidas en ideología por su mero polo opuesto; y la realidad no ha vacilado mucho tiempo en volver en espantosa *praxis* «esta» ideología—o sea la de la inhumanidad—. Mas quien es capaz de oír el tono de la sublevación nietzscheana se da cuenta de que la tendencia más íntima de su filosofía, no menos que la de sus predecesores, tiene poco que ver con estos antivalores, y que, en realidad, surge de la representación más clarividente posible de la situación histórica, a saber: a título de necesidad de mejorar ésta—en el sentido que surge de la representación crítica.

De hecho, el espíritu está entretejido en la historia: se halla unido inextricablemente a las voluntades, los intereses y las tendencias de los hombres, a su situación real. Pero la diferencia entre lo sujeto a condiciones que se pavonea de estar exento de ellas, por un lado, y el conocimiento hacia el que nos dirigimos en cada caso con todas nuestras fuerzas, por otro, no se agota en modo alguno con ello: es la diferencia entre verdad y falsedad. Debería reservarse el nombre de ideología—frente al de verdad—para el saber que no tiene conciencia de su dependencia—y, sin embargo, es penetrable ya para la mirada histórica—, para el opinar que, ante el conocimiento más avanzado, ha acabado de hundirse en la apariencia. La asignación de valores es ideología en el sentido más estricto y pregnante, en cuanto que cree poderse liberar de la entreveración histórica o ver simplemente abierto el camino hacia la casualidad y el nihilismo.

M. H.

CULTURA Y ADMINISTRACION

Quien habla de cultura habla también de administración, quiéralo o no. El reunir bajo la palabra única de cultura cosas con denominador tan distinto como filosofía y religión, arte y ciencia, formas del modo de vivir y moralidad y, finalmente, el espíritu objetivo de una época, traiciona de antemano la mirada administrativa, que, desde lo alto, acumula, reparte, pondera, organiza. La misma palabra «cultura» es, en este uso específico, apenas más antigua que Kant, y su rival «civilización»—que se prefiere, al menos en Alemania—se nacionalizó sólo en el siglo XIX y se convirtió en un *slogan* gracias a Spengler. En todo caso, podría advertirse lo cerca que se encuentran hoy el concepto de cultura y la administración por el uso lingüístico que, en la radiodifusión, reserva el título *Kulturelles Wort* [«La palabra cultural»] para una sección en que entra cualquier cosa, con tal que corresponda a una representación más o menos exacta de cierto nivel y calidad, contraponiéndola a la «esfera U» [1], la sección administrativa, reservada a aquel espíritu que no debe consistir en nada sino en estar al servicio del cliente: reservada, por tanto,

[1] U es la inicial de *Unterhaltung:* entretenimiento, pasatiempo, diversión. *(N. del T.)*

a la música ligera y sus contrapartidas literarias y dramáticas.

Mas a la vez, y justamente de acuerdo con conceptos alemanes, la cultura se contrapone a la administración: tendría que ser lo más alto y puro, lo que no esté manoseado ni aderezado mediante ninguna consideración táctica ni técnica. En el lenguaje de la formación o educación se llama a esto autonomía, y la opinión corriente asocia a ella de buena gana la personalidad. La cultura sería la manifestación de la esencia humana pura, sin consideración de las unidades funcionales de la sociedad. Y el que la palabra cultura no pueda eludirse pese a sus resonancias de autojustificación, indica cómo la mil veces justamente criticada categoría del mundo tal como es, del mundo administrado, es conveniente y conjurada; no obstante lo cual, nadie que tenga algo de sensibilidad se encontrará libre del malestar por la cultura como algo administrado. Cuanto más se hace por la cultura, tanto peor para ella, según lo formuló Eduard Steuermann; paradoja que habría de desarrollarse así: se la perjudica si se la planea y adminis-tra; pero si se la abandona a sí misma, no sólo queda amenazado todo lo cultural con la pérdida de la posibilidad de ejercer un efecto, sino con la pérdida de la existencia. Ni hemos de aceptar sin crítica el concepto ingenuo de cultura, hace ya mucho cruzado por ideas propias de negociados, ni —denegado conservadoramente—hemos de quedarnos con lo que le ocurra en la época de su organización integral.

La aversión frente a esta palabra—por lo demás, no libre de cierta barbarie, del impulso a amartillar el revólver [2]—no debe engañarnos sobre la verdad que le es propia. Esta permite manejar la cultura como una unidad, según suelen hacer los negociados de cultura de las ciudades, que reúnen en las manos de un jefe de sección una serie de objetos que, por lo pronto, tienen de hecho algo común a todos ellos. Y

---

2 El autor alude a la frase de un alto funcionario cultural nazi que decía: «Cuando oigo la palabra cultura, amartillo el revólver», frase que cita en *Prismen* (versión castellana, *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 19). *(N. del T.)*

esto que les es común es la oposición a cuanto sirve para la reproducción de la vida material, para que, en suma, los hombres se conserven a sí mismos—en sentido literal—, conserven su mero existir. Todo el mundo sabe que las fronteras se corren: desde siempre se ha venido discutiendo si, por ejemplo, la esfera del derecho y la de la política han de contarse incluidas en la cultura; de todos modos, no aparecen en los Departamentos de Cultura de las administraciones públicas. Y sería muy arduo controvertir que, merced a la tendencia general de nuestros días, muchos de los sectores asignados tradicionalmente a la cultura se aproximan a la producción material: las ciencias de la naturaleza—hasta incluso sus disciplinas de carácter teórico más elevado, las que el uso antiguo llamaba «filosóficas» y que en modo alguno cabía sacar y separar de la idea de cultura—condicionan en medida constantemente creciente el destino real de los hombres, y el progreso de tales ciencias depende inmediatamente, a su vez, de los poderes de la vida material, de la economía. Pero lo que hoy tenemos ante los ojos, y nos intranquiliza, se malogrará si, limitándose a los pretendidos fenómenos de transición, se discute saliéndose del mundo. Hay que resistir la inclinación actual a desmentir las dolorosas contradicciones de los hechos mediante distinciones y manipulaciones conceptuales, mediante una especie de teoría del conocimiento vulgarizada. Se debe asentar, ante todo, algo muy simple: que lo específicamente cultural es precisamente lo sustraído a lo nudamente necesario para la vida.

Esto no nos dispensa de reflexionar sobre lo que se quiere decir con administración: que no es ya la mera institución estatal o comunal como algo netamente separado del libre juego de las fuerzas sociales. En el capítulo sobre la burocracia de *Economía y sociedad*, de Max Weber [3], se caracteriza—como inmanente, de acuerdo con el método formal-definitorio de sus obras tardías—la tendencia de tal institu-

---

[3] Max Weber, *Grundriss der Sozialökonomik*, Tübingen, 1947, sección III, «Wirtschaft und Gesellschaft», 3.ª parte, cap. VI, pp. 650 y ss. [versión castellana, *Economía y sociedad*, Méjico, F. C. E., 1944, tomo IV, pp. 88 y ss.].

ción a expansionarse cuantitativa y cualitativamente: las burocracias, por sí mismas y siguiendo su propia ley, habrían de extenderse; y la historia de las SS proporciona a esta tesis el ejemplo más terrible del pasado reciente. Weber la fundamenta esencialmente en la superioridad técnica del tipo de organización administrativo sobre el tradicional: «La razón decisiva para los progresos de la organización burocrática ha sido siempre su pura superioridad técnica sobre cualquier otra forma de organización. Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado se encuentra en la misma relación con estas otras que una máquina con respecto a los sistemas de fabricación no mecánicos: la precisión, la rapidez, la univocidad, la documentalidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la firme subordinación, el ahorro de fricciones y los costes materiales y personales llegan al valor óptimo en una administración rigurosamente burocrática—en especial si es monocrática y está integrada por funcionarios especializados y adecuadamente preparados—en comparación con las formas de organización colegiada, honorífica o de tarea secundaria» [4]. Sin embargo, justamente en el caso de las SS se hace visible hasta qué punto el concepto formal de racionalidad supuesto por Weber, que se limita a la relación entre medio y fin, impide el juicio sobre la racionalidad del fin mismo; y en la propia teoría weberiana de la racionalidad cabe recelar el precipitado del pensamiento administrativo. Habría que determinar el mecanismo de independización de las organizaciones más específicamente de lo que lo hacen Weber e incluso la sociología formal de Simmel, que contrapone simplemente, como datos metafísicos, los fenómenos de petrificación y la vida. Las organizaciones finalísticas en la sociedad antagonista tienen que perseguir, necesariamente, fines particulares, y ello a costa de los intereses de otros grupos: de aquí que necesiten endurecerse y objetivarse; y si se mantuvieran enteramente abiertos por abajo—es decir, frente a sus miembros y las pretensiones inmediatas de éstos—perderían la capacidad para actuar. Cuanto más firmemente

[4] *Op. cit.*, pp. 650 y s. [*versión castellana citada*, p. 103].

se han trabado, mayores son las perspectivas de imponerse frente a otros. Lo que hoy se manifiesta a escala internacional en la ventaja de la política de poderío de los Estados totalitarios, «monolíticos», sobre los de tipo liberal, rige también en pequeño con respecto a la estructura de las organizaciones: su eficacia hacia el exterior es función de su clausura hacia el interior, que depende de que el llamado todo consiga la primacía sobre los intereses singulares, de que la organización *qua* organización reemplace a éstos. Para conservarse, la organización se ve forzada a independizarse, mientras que, simultáneamente y gracias a dicha independización, se distancia de sus fines y de las personas que la componen; por último, para poder perseguir adecuadamente su finalidad, entra necesariamente en contradicción con ésta.

La tendencia a la expansión e independización de las administraciones—como meras formas de dominación—difícilmente explica, sola, el paso de los dispositivos administrativos en el antiguo sentido de la palabra a los del mundo administrado, ni su intromisión en campos no administrados antes. La responsabilidad debe recaer en la expansión de las relaciones de cambio sobre el conjunto de la vida en un aumento de la monopolización: el pensar en equivalentes produce por sí mismo algo tan fundamentalmente emparentado con la racionalidad administrativa como la conmensurabilidad de todos los objetos, que da lugar a poderlos subsumir bajo reglas abstractas. Las diferencias cualitativas entre dominios distintos tanto como dentro de cada dominio singular quedan discriminadas, con lo que disminuye también su resistencia frente a la administración. Al mismo tiempo, la concentración creciente origina unidades de una amplitud tal que no pueden ya salir adelante con los métodos tradicionales, algo «irracionales». Desde el punto de vista económico, con el tamaño de la unidad crece también el del riesgo, y obliga a un planeamiento como el que, en todo caso, precisa hasta ahora el tipo de dominación que Max Weber define como «monocrática». El tamaño desmesurado incluso de ciertas instituciones que no buscan el lucro—como entidades educativas o la radiodifusión—requiere ya por sí solo, al exigir un esca-

lonamiento organizativo, prácticas administrativas, las cuales se refuerzan merced al desarrollo tecnológico; así en la radio, lo que se ha de comunicar se concentra lo más posible y se disemina lo más lejos posible. Con todo, Max Weber podía limitarse esencialmente a las administraciones en sentido estricto, las jerarquías de funcionarios; asimismo había advertido—en concordancia con Robert Michels—tendencias análogas en los partidos, como también, sin duda, en el sector de la educación y de la enseñanza. Pero mientras tanto dicha tendencia ha dejado atrás todo esto y se ha desarrollado de un modo total, si bien en modo alguno solamente en los monopolios económicos; y el incremento de la cantidad de los aparatos administrativos ha creado una calidad nueva: ya no se cubre una empresa concebida según el modelo liberal con una administración, ni se hace que ésta la recorra desde el principio, sino que las administraciones han tomado tal preponderancia sobre los dominios de la libertad, que éstos llegan a aparecer únicamente como moderados, como anticipó ya Karl Mannheim en la era del prefascismo.

La cultura tampoco constituye un tabú para esta tendencia. En el sector económico, Weber examina si las atribuciones de los administradores están en consonancia con su comprensión de los problemas objetivos que han de solucionar. «Por encima de la competencia de la burocracia—según él—está sólo la competencia en el campo de la «economía» de los que tienen intereses en una empresa privada. Lo cual se debe a que el conocimiento exacto de los hechos de su esfera constituye para éstos una cuestión directa de existir o no existir económicamente: los errores de una estadística oficial no tienen consecuencias económicas directas para el funcionario culpable, mientras que los errores en los cálculos de una empresa capitalista se pagan con pérdidas, y tal vez con la quiebra» [5]. Sin embargo, la cuestión de la competencia de la burocracia, que Weber suscita en relación con la economía, se ha extendido entre tanto en la sociedad no menos que la misma administración, y en la esfera cultural se ha vuelto

[5] *Op. cit.*, pág. 673 [*versión castellana*, pp. 122 y s.].

crítica. En una frase, de pasada, Weber roza lo que está alboreando, pero no le fue posible prever la trascendencia de su observación cuando concebía su gran obra, escrita hace más de cuarenta años. En el contexto, sumamente específico, de las notas fisiognómico-sociológicas del capítulo sobre la burocracia habla de que la posesión de diplomas lleva consigo una regresión creciente de las dotes—el «carisma»—: «Pues el coste «intelectual» de los diplomas es siempre pequeño, y no aumenta, sino que disminuye, con lo multitudinario» [6]. En consecuencia, lo intelectual-espiritual mismo se sustrae más y más a aquella vocación irracional, no planeable, que según la opinión tradicional le era propia; así lo apuntaba Weber en un excurso: «Tras todos los debates del presente en torno a los fundamentos de la esencia de la formación se halla, en algún punto decisivo, la lucha del tipo del «especialista» contra el antiguo «humanismo de cultura», lucha que entra en todas las cuestiones culturales más íntimas y que está condicionada por la irrestañable propagación de la burocratización en todas las relaciones de dominio públicas y privadas y por la importancia constantemente creciente del saber especializado» [7]. Aquí se oponía Weber al «humanismo especializado» del modo que era usual en la sociedad liberal tardía desde la *Hedda Gabler* ibseniana; y, sin embargo, el aumento forzoso de las atribuciones administrativas es inseparable del mismo allí donde no les corresponde objetivamente ninguna jurisdicción: los especialistas tienen que ejercer su autoridad—en campos en que no pueden estar calificados como en su especialidad—mientras se requiera su específica capacidad técnica, abstracto-administrativa, para que funcione la empresa y continúe en marcha.

La dialéctica de cultura y administración no expresa en modo alguno tanto la sacrosanta irracionalidad de la cultura —que aparece así, por regla general, más irracional que nunca a los que tienen menos experiencia de ella que nadie—, como el que la administración, lo mismo en cuanto a sus categorías

---

[6] *Op. cit.*, pág. 676 [*versión castellana*, p. 128].
[7] *Op. cit.*, pág. 677 [*versión castellana*, p. 130].

objetivas como en cuanto a su composición personal, se haga cada vez más ajena a lo cultural. La administración es extrínseca a lo administrado, lo subsume en lugar de comprenderlo; lo cual, incluso, estriba en la esencia de la misma racionalidad administradora, que simplemente ordena y envuelve. Ya Kant, contra Leibniz, ha negado a la razón, en el capítulo de la *Crítica de la razón pura* sobre las anfibologías, la facultad de llegar al «interior de la cosa». Impera una aporía entre la determinación absoluta de lo cultural y la racionalidad absoluta de la administración, que no es otra sino la razón científica. Lo que con motivo se llama cultural tiene que aceptar, haciendo memoria, cuanto yace en el camino, y en este proceso no pasa de ser una dominación progresiva de la naturaleza, que se refleja en una racionalidad creciente y en formas de dominio cada vez más racionales. La cultura es la reclamación perenne de lo peculiar frente a la generalidad, mientras ésta permanezca irreconciliada con aquello. Lo cual no lo tenía a la vista la —como de costumbre, por lo demás—problemática distinción de la escuela suroccidental alemana entre lo nomotético y lo idiográfico, a la que Max Weber mismo era filosóficamente adicto. Pero la administración representa necesariamente, sin culpa subjetiva ni querer individual, lo general frente a lo peculiar, y sobre ello se inserta la sensación de que hay algo torcido e incompatible en la relación entre cultura y administración, que da origen al carácter cada vez más antagonístico de un mundo que cada vez se unifica más. La exigencia de administración de la cultura es esencialmente heterónoma: tiene que medir lo cultural, sea esto lo que fuere, con arreglo a normas que no le son inherentes, que no tienen nada que ver con la cualidad del objeto, sino exclusivamente con ciertos patrones traídos de fuera; y a la vez, de acuerdo con sus prescripciones y su propia constitución, el administrador ha de rechazar en su mayor parte, con motivo de la cualidad inmanente, la verdad de la cosa misma para hacer caso de su razón objetiva en general. Esta extensión de la competencia administrativa sobre un campo cuya idea contradice a todo tipo de generalidad omnipresente—que se encuentra en el concepto de la

norma administrativa—es ella misma irracional; es algo extraño a la razón inmanente de la cosa—digamos a la cualidad de la obra de arte—, algo fortuito frente a ésta. Sin duda, la autoconciencia de estas antinomias y de sus consecuencias podría exigirse ante todo a una *praxis* administrativa ilustrada y llegada a mayoría de edad en sentido kantiano.

La cultura se ha erizado tempranamente contra tal racionalidad de los fines ya desde mediados del siglo XIX, y la conciencia de ello ha hecho que ciertos artistas de la época del simbolismo y del *modern style*, como Wilde, llamasen provocativamente cultura a lo carente de utilidad. Sin embargo, entre lo útil y lo inútil rigen en la sociedad burguesa—y en verdad no por primera vez ahora—unas relaciones sumamente complejas; la misma utilidad de lo útil no se encuentra, en modo alguno, más allá de toda duda, y lo inútil ocupa el lugar de lo que no ha quedado pervertido por el lucro; muchas cosas encasilladas como bienes útiles exceden y sobrepasan la reproducción biológica inmediata de la vida, que, a su vez, no es ningún allende la historia, sino que depende de lo que posea el rango de cultura: si los hombres de la era industrial se ganaran la existencia bajo las condiciones que les permitieron ir vegetando en la Edad de Piedra, desde luego perecerían. A lo cual ha prestado expresión la teoría crítica de la sociedad [8] al decir que la reproducción de la fuerza de trabajo se efectúa únicamente al nivel cultural históricamente alcanzado en cada caso, y no es ninguna categoría natural estática; en ella se encuentra ínsito un potencial que progresa hacia el antagonismo. No es preciso seguir al economista americano Veblen—de quien antedata la tecnocracia—, que, tendencialmente, tomaba todos los bienes que no sean drásticamente necesarios como expresión de poderío, de posición social y de ostentación, y la cultura toda por lo que en la descuidada jerga del mundo administrado se llama «aserción»; pero, en cambio, no hemos de ocultarnos que en el conjunto del sistema, y frente a lo que ocurre con el

---

[8] Recuérdese nuestra nota 3 al primer ensayo de este libro. (*N. del T.*)

lucro, lo útil por sí mismo—que jamás ha sido nada que redundara en provecho inmediato del hombre—se ha convertido en algo secundario, algo que también acompaña a lo entregado por la maquinaria; mas apenas hay otro lugar en que la conciencia de la sociedad sea tan alérgica como en este punto. Justamente porque la utilidad de lo útil se ha hecho dudosa, es doblemente importante para el aparato presentarse como algo útil, que funcione por mor de los consumidores; por ello en la ideología está trazada tan netamente la línea de demarcación entre lo útil y lo inútil; y a la entronización de la cultura como algo en sí, independiente de las condiciones materiales—algo que incluso equipararía a éstas entre sí—, sobreviene correlativamente la fe en la pura utilidad de lo útil. La cultura habría de ser enteramente inútil, y por tanto algo más allá de los métodos de planeamiento y de administración de la producción material; con lo cual logran tanto más relieve las reivindicaciones, ya de lo útil, ya de lo inútil.

En semejante ideología ha sedimentado algo real: la separación de la cultura del proceso vital material y, en definitiva, la ruptura social entre el trabajo corporal y el intelectual; lo cual se transmite en la antinomia entre cultura y administración. El hedor de lo trivial que acompaña a la administración, tiene—y no sólo filológicamente—el mismo cuño que el odio de la Antigüedad por el trabajo inferior, más útil y, en fin, más corporal. La rígida contraposición en el pensamiento entre cultura y administración, producto de una situación social y espiritual que fuerza a ambas a plegarse una contra otra, ha sido siempre, por ello, cuestionable. La historia del arte, sobre todo, sabe bien que en el pasado las administraciones se han entremetido dondequiera que los artefactos requerían un trabajo colectivo, pero asimismo hasta lo hondo de la producción individual de arquitectos, escultores y pintores importantes; y su influjo no se limitaba a ser exterior, sino que se comunicaba a la cosa misma. De modo que también en el pasado las administraciones no se encontraban, en modo alguno, con los que hoy se llaman sin el menor escrúpulo creadores culturales en aquella feliz armonía, que los

deseos románticos proyectan hacia atrás demasiado fácilmente. Bajo el aspecto de guardar relaciones con las esferas culturales, la Iglesia primero, más tarde los príncipes de las ciudades-estado italianas y luego el absolutismo, representaban autoridades administrativas; y es de sospechar que sus relaciones con la producción cultural eran mucho más sustanciales que las existentes entre la administración actual y la cultura administrada: la indiscutida precedencia de la religión suavizaba la oposición de lo cultural a la vida práctica, y los imperiosos señores de otro tiempo, sin duda muy frecuentemente condottieros, han debido de encontrarse más cercanos a la cultura que muchos especialistas administrativos de una sociedad radicalmente divisora del trabajo; pero también regulaban tanto más inmediata y rigurosamente lo cultural, libres como estaban de los estorbos de jurisdicciones y de reglamentaciones racionales. Incluso grandes artistas—como Bach—de un tipo que parece haber estado en amplia resonancia con el espíritu objetivamente ligado a su tiempo, vivieron en conflicto permanente con sus entidades administrativas; y por eso se sabe bien poco de los conflictos de esta clase en la Alta Edad Media, ya que se resolvían entonces fundamentalmente a gusto del poder vigente, frente al cual apenas podían jugar triunfo alguno reclamaciones de cuya propia legitimidad sólo llegaron ellas mismas a percatarse mediante el concepto moderno de individuo.

No obstante todo lo cual, algo esencial ha cambiado en la relación entre la cultura y el poder organizado. La cultura, como aquello que apunta más allá del sistema de la conservación de la especie, incluye un momento de crítica frente a todo lo existente, todas las instituciones; no es, en modo alguno, la mera tendencia según la cual se encarnan diversas imágenes culturales, sino que protesta contra la integración que sobreviene por todas partes con brutalidad a lo cualitativamente diferente; en cierto modo, contra la idea misma de unificación. Mientras se desarrolle de alguna manera algo ajeno, no aprovechable, ha de iluminar por ello mismo la *praxis* dominante en su aspecto cuestionable: el arte ha tenido en otro tiempo un impulso polémico, secretamente prác-

tico, y ello no, ante todo, gracias a intenciones prácticas manifiestas, sino justamente mediante su modo de ser impráctico. Pero tal cosa es incompatible con la inserción de la cultura como un sector más, como las *cultural activities*, de la *praxis* que rige la totalidad, inserción tan absolutamente carente de fisuras como la que ocurre bajo las condiciones actuales. La línea de demarcación entre realidad y cultura no estaba excavada antes tan tajante y profundamente: las obras de arte no reflexionaban aún sobre su autonomía, ni cada una sobre su propia ley formal, sino que también tenían *a priori* su puesto en conjuntos en los que cumplían una función por más propia no menos de mediación. Y el que, con todo, no se afirmen como obras de arte tanto como después parecía casi obvio, ha sido beneficioso para sus redondos y generales éxitos, hasta para su poderío artístico, lo cual ha quedado cincelado por Paul Valéry en una frase enfática que no desmerece del hombre al que, según se dice, corresponde: el hombre es ya moda una vez que se ha hecho fungible enteramente. Si se leen hoy, por ejemplo, las biografías de artistas de Vasari, se advierte con estupefacción con qué frecuencia pondera en los pintores del Renacimiento, como particularmente meritoria, su aptitud para imitar la naturaleza—como en el logro de retratos parecidos—; aptitud enredada con finalidades prácticas que se ha convertido en la pintura en algo invariablemente indiferente desde el descubrimiento de la fotografía, aunque también antes. Pero ya Valéry albergaba esa sospecha: al agradecer a aquella pintura su autenticidad estética, agradecía asimismo que no hubiese prestado juramento sobre un concepto químicamente puro de lo estético; pues, a fin de cuentas, no se desarrolla el arte en cuanto arte, sino únicamente cuando carece enteramente de la ambición de ser un arte, sin que, pese a ello, quepa reproducir semejante inocencia mediante presuntuosa voluntad comunitaria.

En todo caso, el concepto de cultura se ha neutralizado en gran medida gracias a la emancipación de los procesos vitales reales que había recorrido con la ascensión de la burguesía y de la Ilustración: se ha embotado su filo frente a lo existente. La teoría del Hegel último y resignado, que

—antinómicamente a la «Fenomenología»—reserva el concepto de espíritu absoluto únicamente a las esferas culturales en sentido restringido, constituye el primer precipitado—y, desde luego, el más importante teóricamente hasta hoy—de ese estado de cosas. El proceso de neutralización, la metamorfosis de la cultura en una cosa independiente, que ha renunciado a toda relación con la *praxis* posible, permite entonces adaptarse sin contradicciones y sin peligro a la organización de la que se purifica incansablemente; y cabe leer algo de tal neutralización de lo cultural, así como de la compatibilidad de lo neutralizado con la administración, en el hecho de que actualmente puedan fomentarse y presentarse por instituciones oficiales manifestaciones artísticas extremosas, e incluso que deban hacerlo así si es que éstas han de despuntar y llegar hasta algún público, no obstante que denuncien lo institucional, lo oficial. Mientras el concepto de cultura sacrifica su relación posible con la *praxis*, se convierte en un momento de la organización; por eso lo provocativamente inútil se vuelve algo vano, pero tolerado, o bien malamente útil: un aceite lubricante, algo que es para otra cosa, algo mentiroso, artículos de la industria cultural calculados para los clientes, como lo registra la desazón presente acerca de las relaciones entre cultura y administración.

Podemos ilustrar de un modo muy simple que la sociedad radicalmente socializada no deje nada fuera, y, así, afecte lo cultural que ha apresado. Hace algún tiempo apareció una pequeña publicación, un «panfleto», compuesto, sin duda alguna, para las necesidades de quienes emprenden viajes culturales por Europa, por cualesquiera razones que sean; en él se señalaban sinópticamente todas las fiestas artísticas de importancia del verano e incluso del otoño. Lo razonable de semejante esquema es algo palmario: permite a los viajeros culturales distribuir el tiempo con que cuenten, escoger aquello de donde crean que han de sacar algo; en pocas palabras: planear de la misma manera que una organización central podría abarcar y disponer todas estas fiestas. Pero la idea de fiesta—y hasta la de festival artístico—incluye, por secularizada y decolorada que esté, la pretensión de lo único, de lo

no fungible, del instante enfático: las fiestas han de celebrarse tal como caen y no distribuirlas evitando interferencias. La razón administradora, que se incauta de ellas y las racionaliza, disuelve su carácter festivo, y los nervios sensibles perciben algo del salto a lo grotesco que acontece por ello en todas las llamadas organizaciones culturales, asimismo en las vanguardistas. Es cierto que se permite que la cultura vagabundee en una especie de carro de gitanos, con lo que se mantiene premeditadamente la oposición al *streamlining;* pero esos carros de gitanos se mueven sin que nadie lo sepa, sin advertirlo ellos mismos, en un estadio monstruoso. Y ello permitiría aclarar en parte no pequeña la pérdida de tensión interna que se observa en los lugares más diversos incluso de la producción cultural progresiva, por no hablar de los demás: lo que por su propia índole reivindica ser autónomo, crítico, antitético—y que, naturalmente, nunca puede sostener con toda pureza esta pretensión—, ha de desmedrar si sus impulsos quedan incorporados en algo heterónomo a ellos mismos, previsto ya desde arriba; si se le concede espacio para respirar, en cuanto es posible, por gracia de aquello contra lo que se rebela.

Pero no se trata de abusos—criticables a poco coste—de un empresariado brutal: en el mundo administrado los empresarios apenas son menos burros de carga que los burócratas, y el mismo desplazamiento de las conexiones objetivas funcionales y culposas sobre las personas constituye una parte de la ideología vigente. Estas paradójicas evoluciones son ineluctables. La tendencia de conjunto social y económico pulveriza la base material de la cultura tradicional de estilo liberal o individualista; la apelación a los creadores culturales para que se sustraigan al proceso de administración y se mantengan aparte suena a huera; pues no sólo se les cortaría la posibilidad de ganarse la vida, sino también la de toda actuación, la del contacto entre la obra y la sociedad—al que no puede renunciar para no agostarse la obra más íntegra—; y los que se jactan de su pureza frente a lo organizatorio, los inmersos en la calma del campo, son sumamente sospechosos de ser unos provincianos y unos reaccionarios pequeño-burgue-

ses. La observación, tan apreciada, de que para el espíritu productivo—que siempre ha sido el inconformista—la base económica ha sido precaria en todo tiempo, y de que ha acreditado sus fuerzas en una porfiada afirmación de sí mismo, está ya muy gastada; que las circunstancias adversas no sean cosa que haya comenzado hoy, no da derecho a perpetuarlas si es que ya no son necesarias, y lo de que el mejor se abre paso por sus propias fuerzas no pasa de ser una frasecita de parabién[9] edificante. «Mucho queda perdido en la noche». De vez en cuando, descubrimientos casuales, como el de Georg Büchner por Karl Emil Franzos, permiten atisbar cuánto se aniquila absurdamente en la historia de la humanidad, incluso en la esfera de las fuerzas productivas espirituales. Pero a este respecto en esta zona ha habido una variación cualitativa: ya no existe ningún escondrijo—tampoco en Europa—, no existe ninguna miseria con dignidad, ni siquiera la posibilidad de una hibernación modesta para quien no cuadre con el mundo administrado. Basta recordar una existencia como la de Paul Verlaine, a finales del siglo XIX: existencia de alcohólico *déclassé* que, con todo, encontraba en los hospitales de París, cuando se encontraba *out and down*, médicos amistosos y comprensivos, que en plena situación extrema le protegían del extremo último. No cabe imaginar esto hoy, y no porque falten semejantes médicos, ni, en general, personas amistosas, pues, en cierto sentido, en el mundo administrado ha ascendido multiplicadamente la humanidad, a saber: como cuidado de todos por todos; únicamente es de sospechar que tales doctores carezcan ya de facultades frente a sus administraciones para albergar al genio vagabundo, para respetarlo, para ahorrarle humillaciones. En lugar de aquéllo se convertiría hoy en objeto de la asistencia social: sería, ciertamente, atendido, cuidado y alimentado escrupulosamente; pero su forma de vida quedaría destrozada y probablemente con ella la posibilidad de expresar con qué

[9] En alemán, *lebkuchenspruch:* palabras amables o de felicitación que llevan escritos unos bollos especiales *(lebkuchen)* de alajú. *(N. del T.)*

fin se sentía en el mundo, por muy problemática que sea la producción del Verlaine absolutamente *déclassé* y excluido. No se puede separar el concepto de trabajo socialmente útil del de socialización integral; concepto que necesariamente se presentará incluso a aquel cuya utilidad se acredite únicamente en la negación de ésta; y la salvación impulsará difícilmente al salvado al agradecimiento.

Para hacerse presentes tales situaciones no es preciso, en modo alguno, reflexionar sobre lo que a partir de la segunda guerra se acostumbra a llamar, con una palabra fatalmente neutralizadora, situaciones límite, pese a saberse que estas mismas, las extremas, son hasta el día de hoy inseparables de la sustancialidad de lo cultural, y que en ellas no hay sitio para el concepto de término medio. Mas las modificaciones de que se trata, que acontecen en la capa social básica de la cultura, alcanzan hasta lo más inofensivo. En el círculo schönbergniano de la Viena de los años veintitantos asombraba la fuerza de la tradición en los antitradicionalistas, tanto la artística como la del modo de vida; el espíritu que allí seducía era, al mismo tiempo, el más artístico, selecto y sensitivo, el que llevaba dentro de sí más historia y más capacidad de discriminación; los artistas preparados para la liquidación de las ideas y normas recibidas existían con cierta ingenuidad y naturalidad en medio de la sociedad austríaca posterior a la caída de la monarquía, sociedad medio cerrada, medio feudal, y justamente a ella le debían aquella cultura sensual e intransigente sutilidad que los llevó a entrar en conflicto con el conformismo vienés. La osadía de las novedades artísticas se aliaba con la indolencia altanera; se aceptaban, pese a toda la ironía y todo el escepticismo, numerosas categorías de un orden social y espiritual todavía firmemente ensamblado, que constituían un supuesto previo—y no de poca monta—para los delicados rebeldes: era menester estar hastiado de la tradición para negarla realmente y para poder revolver la propia fuerza viviente contra lo petrificado y satisfecha de sí mismo. Pues sólo donde lo que ha sido es suficientemente fuerte para formar las fuerzas del sujeto y para, a la vez, colocarse frente a ellas, parece posible que se pro-

duzca lo que aún no ha sido; únicamente pueden ser concebidos el constructivismo y los edificios de vidrio en un ambiente cálido y en casas psicológicamente resguardadas, lo cual no ha de tomarse meramente en su sentido literal.

La eliminación de tensiones entre la cultura y sus condiciones objetivas, que puede entreverse actualmente, amenaza, sin embargo, a aquélla con una muerte por congelación espiritual. En sus relaciones con la realidad se da una dialéctica de lo no simultáneo; solamente donde—como en Francia y Austria—el desarrollo hacia el mundo administrado, hacia lo socialmente moderno, no se lleva a cabo del todo, prospera lo estéticamente moderno, la *avantgarde;* mientras que donde la realidad se encuentra por completo a la altura de los sistemas del presente la conciencia tiende a nivelarse: cuanto con menos roces se adapte a la realidad integral, tanto más se desanimará de trascender y superar lo que ya hay.

Es evidente que no todos los dominios culturales, en absoluto, están afectados por esta dialéctica de no simultaneidad, y que varios de ellos necesitan precisamente de los sistemas administrativos más recientes. Así ocurre con el conjunto de las ciencias de la naturaleza, que hoy tal vez absorben—y también producen—las fuerzas productivas más poderosas: les sería imposible responder a sus tareas actuales de otro modo que bajo una administración planeada, ya que su propia racionalidad es igual que la administradora. Y algo parecido ocurre siempre que se precisan un *team work,* un trabajo colectivo o unas investigaciones de gran amplitud, como sucede en la investigación social empírica; esta última no sólo se ha educado en las categorías administrativas, sino que sin la administración se deslizaría hacia lo caótico, y especialmente hacia lo fortuitamente particular y potestativo. Pero tampoco el arte puede contraponerse en bloque a todo esto: un sector de él, como es la arquitectura, que, debido a su fundamento en las necesidades prácticas, se encuentra hoy en mejor situación en varios aspectos que los géneros artísticos autónomos, ha sido siempre impensable sin administración; por fin, el cine se ve remitido, a través del volumen de los costes de inversión requeridos, a algo análogo al planeamiento adminis-

trativo público; sin duda alguna, en él se delinea estremecedoramente la contradicción entre lo perentoriamente calculatorio y la verdad de la cosa, y la puerilidad de las películas no dimana tanto de una insuficiencia individual cuanto de esta contradicción; su principio es la previsión planeadora, destemplada, que incluye en su cálculo al espectador.

Pero la administración no es algo que únicamente se le imponga desde el exterior a la persona presuntamente productiva: se multiplica dentro de ella misma. Hay que tomar muy a la letra que la situación de unos tiempos haga surgir a los sujetos adaptados a ella, y ante la «creciente reunión orgánica de los hombres»—ante el hecho de que la parte que en ellos mismos tiene el aparato, frente a lo espontáneo, se amplíe como en la producción material—no están seguros ni los que producen la cultura. Quien está dotado de *flair* para semejantes tendencias puede encontrar categorías administrativas encubiertas hasta en los productos artísticos vanguardistas, hasta dentro de los movimientos que la persona más matiza, hasta en la cadencia y en la mímica. Llamemos la atención sobre las tendencias estéticas—comprobables por doquier—hacia la construcción integral. Apuntan hacia un tipo de planeamiento desde arriba cuya analogía con la administración se nos echa encima, queramos o no; tales cuadros habrían de estar totalmente predeterminados. Y del mismo modo que, según la tesis de Max Weber, la administración excluye en gran medida, por su propia esencia, la arbitrariedad individual en beneficio de un proceso objetivamente regulado, en este arte está prohibida, por su propia idea, la ingerencia individual; por lo cual los modos de proceder que se aplican no se excogitan arbitrariamente—y ello otorga a tal fenómeno su peso—, sino que se desarrollan consecuentemente en la inmanencia artística; y cabe remontarlos históricamente bastante atrás. Ahora bien: lo aparentemente individual y fortuito, que en adelante también habrá de ser considerado estético, representa algo totalmente distinto en el arte—que, en suma, presta voz a lo que ha de pagar el precio por la progresiva integración—y en lo que propiamente es administración; esta última, de hecho, impide, dentro de ciertos

límites y mediante reglamentaciones racionales, que se produzcan azares perniciosos, disposiciones ciegas sobre personas, nepotismo y favoritismo. Es cierto que, desde la *Política* de Aristóteles, sabemos que la sombra de la injusticia se asocia a la ley racionalmente justa para la ordenación de la realidad, de modo que la racionalidad del expediente administrativo requiere aquella corrección que Aristóteles introdujo como «equidad»; pero la racionalidad de la obra de arte logra menos todavía alcanzarse sin residuo: adolece siempre de determinado momento de lo ordenado y arreglado desde fuera, que secretamente es aquel subjetivismo declarado anatema. El campo de fuerzas de todo arte adelantado está definido hoy simplemente por los polos del proyectar radical y de la insurrección contra él, y el maculismo no ha de concebirse en último término desde esta perspectiva.

Se prepara la negación del concepto de lo cultural mismo y se cancelan sus constituyentes—conceptos tales como los de autonomía, espontaneidad y crítica—. La autonomía, porque el sujeto, en lugar de decidirse conscientemente, debe y quiere incardinarse en lo ya preordenado en cada caso, y porque el espíritu, que según el concepto tradicional de cultura ha de darse la ley a sí mismo, experimenta en todo instante su impotencia frente a las exigencias avasalladoras de lo que meramente existe. La espontaneidad se desvanece porque el planeamiento de la totalidad de cada movimiento está preordenado, predeterminado y reducido a apariencia, y ya no se tolera aquel juego de fuerzas del que se espera una totalidad libre. Finalmente, la crítica perece, porque el espíritu crítico entorpece como arena en una máquina ese curso que cada vez se aparta más del modelo de lo cultural: resulta algo anticuado, *arm chair thinking*[10], irresponsable e inaprovechable. La relación entre las generaciones se trastrueca burlescamente: la juventud invoca el principio de la realidad, la vejez se entrega al mundo inteligible. Los nacionalsocialistas, que se anticiparon brutalmente en todo esto y, por ello, lo han puesto en ridículo con su parodia, eran justamente,

[10] Literalmente, reflexiones de butaca. *(N. del T.)*

frente a la categoría de lo crítico, heraldos de un desarrollo futuro cuando sustituían la crítica por su examen del arte; o sea propiamente por una información sobre lo fáctico como la que crecientemente desaloja al espíritu crítico—y ya ostenta orgullosamente una colección enteramente vanguardista el subtítulo «Información».

Mientras que el cálculo continúa sin aflorar en varios sectores—aislados o apartados de las tendencias sociales más poderosas y a los que semejante escisión en modo alguno sólo beneficia ciertamente—, consuena aún más exactamente en la cultura oficial. Crecen como hongos los poetas en carne y hueso de la UNESCO que, por ejemplo, se entusiasman ante que también florezca lo humano en medio de las situaciones inhumanas, y que pintan con la sangre de su corazón ejemplares cuadros internacionales de gremios administrativos en nombre de una humanidad que no empuña *controversial issues* [11] ningunas; por no hablar de la pacotilla infantil, a la que en los Estados del bloque Oriental se empuja terroristamente a los artistas desde las instituciones oficiales del Partido. Nadie se asombraría si en el Oeste se financiasen proyectos para la determinación de valores vinculatorios y estables—con vistas a los países subdesarrollados—; sobran intelectuales complacientes que, con el optimismo de las proposiciones matrimoniales, hacen sospechoso el espíritu crítico intelectual. El humanismo oficial se redondea con que se impute a la inhumanidad lo que se pone de manifiesto en lo humano no oficial. Pues la crítica arrebata a los hombres su mísera posesión intelectual, el velo que ellos sentían como benéfico; y su furor pasa del velado a los desviados que rasgan tal velo, de acuerdo con la frase del antiguo ilustrado Helvecio de que la verdad no perjudica a nadie, salvo al que la dice. Ultimamente se emplea torcidamente la observación, en absoluto nueva, de que lo discrepante no está inmune frente a la tipificación, y así se descredita la utilización polémica del concepto de conformismo, como si por el hecho de que se de un conformismo de segundo grado, al que siempre

11 Cuestiones controvertidas. *(N. del T.)*

precede un acto de resistencia, fuese mejor el primero y falto de toda oposición, nadar a favor de la corriente, alistarse en el batallón más fuerte. Verdaderamente, según una frase de Heinrich Regius, se censura la palabra «conformismo» porque se está de acuerdo con la conformidad.

También el fenómeno voceado bajo el nombre de lo músico—fenómeno específicamente alemán—ocupa su lugar en la cultura administrada como un intento másico-psicológicamente más eficaz de salvar la espontaneidad amenazada por lo administrativo gracias a lo administrativo—o, como se dice en aquellos círculos, a la «aprehensión»—, y todo pedagogizar lo espiritual responde a este deseo. Pero la consecuencia visible es la regresión, la complacencia ciega del sujeto estimulado a ser espontáneo: no es casual que en esta esfera se hable por todas partes la jerga de la autenticidad, que no es idéntica al lenguaje administrativo de antiguo estilo, como el que todavía hoy anda rondando en conmovedores edictos subalternos; pues este último, viejo, polvoriento y rancio, más bien da fe justamente de una separación relativa entre administración y cultura, y por ello y contra su voluntad, hace honor a ésta, en tanto que la jerga de la autenticidad compagina lo heterogéneo; se absorben institucionalmente componentes lingüísticos del dominio individual, de la tradición teológica, de la filosofía existencial, de las organizaciones juveniles, del servicio militar, del expresionismo, y después, retirados de la vida pública hasta cierto punto, se restituyen a la persona única y singular, que leve, libre y placenteramente, habla ahora de cometido y de encuentro, de declaración genuina y de pretensión, como si fuera ella la que hablara, mientras que, en verdad, meramente se hincha igual que si fuese cada singular su propio anunciador ante la UKW [12]. Y si en una carta sale «acerca de algo», cabe esperar que leamos, un par de líneas más adelante, que el abajo firmante alberga el propósito de llegar próximamente hasta alguien; el contacto personal que así se estimula no es sino la máscara de un proceso administrativo que afecta en

[12] Sigla de *Ultrakurzwelle*, onda ultracorta de la radio. *(N. del T.)*

sus funciones a aquel a quien se habla de esta forma, con lo que la humanidad puesta en marcha deberá mover al interpelado a realizar ciertas cosas no pagadas.

Lo que tales modelos demuestran no es, sin embargo, la imputación de altanería a la administración, frente a la cual pudiera uno consolarse con un concepto de la intimidad filosóficamente del todo desacreditado o con una cultura pura, garantizada como genuina—los que la tienen en la boca son los primeros en indignarse ante lo no reglamentado—. La verdad es que a la cultura misma se le presenta la cuenta: incluso en cuanto lo diferenciado de la realidad no se encuentra aislado frente a ésta, sino que señala—por muy lejana y mediadamente que sea—una ejecución real; y si se extirpa totalmente este momento, se convierte en algo vano. La administración repite contra la cultura solamente los desmanes que ésta ha cometido desde siempre al hacerse representación, laboriosidad y, finalmente, un sector del manejo de las masas, de la propaganda y del turismo. Si se concibe la cultura de modo suficientemente explícito como desbarbarización de los seres humanos, que los sustrae de su situación nuda sin perpetuar precisamente ésta mediante una opresión violenta, la cultura no se logra jamás entonces, pues no ha sido nunca capaz de establecerse entre los hombres mientras a éstos les faltaron los supuestos para una existencia digna de seres humanos; y no por otra causa están todavía prestos, por un reprimido rencor contra su destino—una falta de libertad profundamente helada—, a las explosiones de barbarie. El que acudan a la baratija de la industria cultural—se dan cuenta a medias de que es una baratija—constituye otro aspecto del mismo estado de hechos, que verosímilmente sólo es innocuo en la superficie. Y la cultura se ha convertido desde hace largo tiempo en su propia contradicción, en el contenido que ha manado del privilegio de la formación: por ello se incorpora al proceso de producción material como su suplemento administrado.

Incluso quien no se deja engañar con que habría que sacar a luz en el acto lo ominosamente positivo no se conformará, al comprobar todas estas dificultades, con retirarse meneando

la cabeza, ya que está dislocada la posibilidad objetiva de algo mejor. El radicalismo que espera todo de un cambio de la totalidad es abstracto: hasta en una totalidad cambiada vuelve tercamente la problemática del individuo singular; y tal radicalismo pierde peso al refugiarse su idea en lo quimérico y dispensarse ésta a sí misma de cualesquiera esfuerzos por llegar a algo mejor, con lo que dicho radicalismo se transforma en un sabotaje: las exigencias desmesuradas constituyen una forma sublime de sabotaje. Por otra parte, es preciso no desconocer que en la pregunta sobre qué haya de hacerse aquí y ahora, se presenta en escena cierto tipo de sujeto social conjunto, una comunidad de *hommes de bonne volonté*, que sólo necesitarían sentarse alrededor de una gigantesca mesa redonda para poner en orden lo que ha salido mal. Pero las dificultades de lo cultural—a las que no da alcance desde hace largo tiempo el barato concepto de crisis—se hincan tan profundamente que la *bona voluntas* individual se encuentra constreñida dentro de límites muy angostos, y donde los antagonismos objetivos y subjetivos provocan las calamidades no cabe que finjamos una voluntad concordante. Finalmente, la amenaza que representa la racionalidad para el espíritu señala ostensiblemente que la irracionalidad del todo continúa sin cambiar y que toda racionalización particular redunda en beneficio de tal irracionalidad, puesto que refuerza la presión de una ciega e implacable generalidad sobre lo particular.

La antinomia entre el planeamiento y lo cultural hace madurar el pensamiento dialéctico hasta asumir en el planeamiento lo no planeado, lo espontáneo mismo, para que le haga sitio y vigorice sus posibilidades: pues no carece de títulos sociales, y las posibilidades de la descentralización, que pueden ya atisbarse en la fase del desarrollo hasta lo utópico de las fuerzas técnicas productivas, salen a su encuentro. Hellmut Becker ha defendido enérgicamente el planeamiento de lo no planeado en un sector específico, el de la entidad formativa o educativa, y en otros dominios asoman, quiérase o no, cosas análogas. Pero, con todas las plausibilidades, la sensación de algo falso no es para tranquilizar—la de que lo no planeado se convierta en un disfraz de sí mismo, en una

libertad ficticia—; basta comparar el sintético barrio de artistas de Nueva York, Greenwich Village, con la *rive gauche* parisina de los tiempos prehitlerianos: el hecho de que la licencia prospere en dicho *quartier* neoyorquino como una institución tolerada oficialmente la hace ser lo que los americanos llaman *phoney* [13]. Por lo demás, ya en la tendencia —que ha predominado por lo menos durante todo el siglo XIX—a reservar a los artistas un estilo de vida especial, a consentirles lo que es escandaloso en la sociedad burguesa de la que viven, se oculta la patraña que fue explotada por primera vez en la novela bohemia de Murgers.

El planeamiento de lo no planeado habría de estimar anticipadamente en qué medida es compatible con el contenido específico de lo que no se ha planeado todavía y hasta qué punto es, por tanto, «racional». Y más allá de esto sobrevuela la pregunta por el «se»: la de quién sea la instancia que decida sobre cuáles son las mayores dificultades. Por lo pronto, uno no se atrevería a pedir otra cosa sino una política cultural calada enteramente por la reflexión sobre sí, consciente de todas aquellas dificultades, que no se conceda cósicamente, dogmáticamente—como un sistema valioso ya fijado—, la ventaja del concepto de cultura, sino que asuma y lleve más adelante las consideraciones críticas: una política cultural que no se desconozca tomándose por inspirada ni suscriba sin el menor reparo las creencias culturales, y que tampoco se contente con la función de mero órgano administrativo. A la reprobable ingenuidad de la cultura, que cierra los ojos ante su entreveramiento en el conjunto social y, por ello precisamente, queda prendida en él, corresponde la reprobable ingenuidad de la administración como creencia—a quien Dios da un cargo le da también razón—. La administración que quiere hacer lo que le compete tiene que renunciar a sí misma: precisa de la difamada figura del experto. Así, ninguna administración municipal puede decidir de qué pintores ha de comprar cuadros, si no le es posible apoyarse en personas que seria y objetivamente, a la altura del progreso, entiendan algo de pin-

---

13 Camelo. *(N. del T.)*

tura. Mas al acoger la necesidad de los expertos se expone uno en el acto a todas las objeciones imaginables: por ejemplo, a la entre tanto tan desacreditada de que el juicio de los expertos no pasa de ser un juicio para expertos que olvida a la comunidad de la cual—según frase corriente—han recibido su misión las instituciones públicas; o a la de que el experto, que necesariamente es también un miembro de la administración, decide desde arriba y degüella la espontaneidad; o incluso, en ocasiones, a la de que su competencia no está completamente asegurada y que, de cuando en cuando, es muy difícil distinguirle del *chic* de los aparatos. Puede concederse bastante de todo esto; mas se desconfiará, sin duda, del argumento universal de que lo cultural tenga, en el peor de los casos, algo que ofrecer al hombre: pues el estado de conciencia hacia el cual debería uno orientarse como consecuencia de esta argumentación es, verdaderamente, justo aquel que debe derribar una cultura que satisfaga a su propio concepto. Y de muy excesiva buena gana se acoplan los ataques contra el expuesto arte moderno con los dirigidos contra las administraciones que, según se dice, han despilfarrado las perras de los contribuyentes en experimentos que eran indiferentes o que incluso habían rechazado. Pero esta argumentación es sólo aparentemente democrática, un esqueje de aquella técnica totalitaria que, sacando partido de formas plebiscitarias, quiere quitarle la vida a la democracia: lo que semejantes voceros del alma del pueblo odian es el espíritu libre y simpatizan con la reacción más enmohecida. Pues mientras que la organización global de la sociedad garantiza la igualdad formal de derechos, conserva siempre los privilegios de educación y otorga sólo muy pocas posibilidades de experiencia espiritual diferenciada y progresada; y la sabiduría de clavo pasado acerca de que el progreso de las cosas espirituales, y especialmente del arte, se abre camino por lo pronto frente a la mayoría, permite a los enemigos mortales de todo progreso parapetarse tras aquellos que, ciertamente no por su culpa, están privados de una expresión viva de sus propias cosas. Una política cultural socialmente no ingenua tiene que mirar hasta el fondo de este conjunto complejo, sin

temer ante la amonestación de las mayorías. Indudablemente, no es posible eliminar mediante una simple política cultural la contradicción entre el orden democrático y la conciencia existente de hecho en quienes tanto están retenidos a consecuencia de las condiciones materiales como mantenidos hacia la minoría de edad; pero la democracia otorga, con todo, cierta igualación gracias a la representación, a la que, en definitiva, deben también los expertos su legitimidad para la administración de los asuntos culturales: permite impedir las maniobras que sirven a la barbarie, merced a que éstas corrompen los pensamientos de calidad objetiva mediante la malfamada apelación a la *volonté de tous*. Las palabras de Benjamin acerca del crítico—que tiene que sostener los intereses del público contra el público—son aplicables a la política cultural. Y el experto está también al servicio del público. El ansia por personas que se encuentren por encima del cuerpo de expertos caracteriza más que nada un simple retroceso o bien el deseo de técnicos de la comunicación, con los cuales es más fácil manejarse, justamente por escapárseles la comprensión de las cosas de que se trate, y que se comportan de un modo más conformista en su propia política. No existe ninguna pura inmediateidad de la cultura: allí donde los hombres la consumen con gusto como un bien de consumo manipula a los hombres; el sujeto se convierte en sujeto de cultura únicamente pasando a través de la mediación de las disciplinas objetivas, y su procurador en el mundo administrado es en todo caso el experto. Desde luego, habría que encontrar expertos cuya autoridad fuese realmente la de la cuestión, y no la fuerza meramente personal del prestigio o de la sugestión. Debería, incluso, ser un experto quien decidiese quiénes son expertos (círculo fatal).

La relación entre administración y expertos no es sólo necesidad, sino también virtud: abre la perspectiva de proteger las cosas culturales de la esfera de dominio del mercado o del pseudomercado, esfera que hoy, irremisiblemente, es algo casi truncado. Pues en su figura autónoma el espíritu no está menos alejado de las necesidades de los consumidores—dirigidas y poco a poco congeladas—que de las administraciones, y la inde-

pendización autoritaria de éstas consiente a aquéllos corregir, algo así como al dictado, dichas necesidades mediante la coopción de quienes no son ajenos a las cuestiones, lo cual apenas sería posible si la esfera cultural permaneciese entregada sin resistencia al mecanismo de la oferta y la demanda, por no hablar del poder prescriptivo de los gobernantes totalitarios. Lo más cuestionable del mundo administrado, incluso la independización de las instancias ejecutivas, pone a salvo un potencial para algo mejor; y las instituciones se han fortalecido de tal modo que, cuando ellas y su función se han hecho transparentes para sí mismas, pueden derribar y traspasar el principio del mero ser para otra cosa, de la acomodación a aquellos mentirosos deseos plebiscitarios que oprimen y expulsan inexorablemente todo lo cultural al extraerlo de su pretendido aislamiento. Si hemos de entender el mundo administrado como un mundo en el que desaparecieran los escondrijos, éste permitiría, por otra parte, a trueque de ello y en virtud de disposiciones de personas perspicaces, crear centros de libertad—que el ciego e inconsciente proceso de la mera selección social borra enteramente—. Y aquella irracionalidad, que se expresa en la independización de la administración frente a la sociedad, es el refugio de lo que no cabe en la cultura misma, pues se halla su *ratio* únicamente en su desviación de la racionalidad imperante. Si bien es cierto que semejantes esperanzas proceden de un estado de conciencia de los administradores que no podemos suponer siempre y en todas partes: de su independencia crítica frente al poder y al espíritu de aquella sociedad de consumo que es idéntica al mundo administrado mismo.

Sin embargo, en las propuestas aireadas permanece adherida una inconsecuencia, que puede ser culpable de su cojera: con demasiada frecuencia se acomoda uno a la convicción dominante, cuando las categorías de cultura y de administración se toman meramente como aquello que históricamente han llegado a ser de hecho y en gran medida, o sea como bloques estáticos discretos, colocados uno frente a otro, como simples datos. De esta forma se mantiene uno mismo bajo el maleficio de la cosificación, cuya crítica es inherente a toda

reflexión seria sobre la cultura y la administración. Por muy cosificadas que estén en realidad ambas categorías, no lo están enteramente: ambas remiten—como la más fantástica máquina cibernética—al sujeto viviente; y por eso puede la conciencia espontánea, todavía no apresada por entero, trasmudar siempre de nuevo el funcionamiento de las instituciones en cuyo interior se manifiesta. Por de pronto, el individuo goza de suficiente espacio en el orden liberal-democrático para también coadyuvar un poco a corregir las instituciones—y con ayuda de ellas mismas—. Quien impertérritamente, con conciencia crítica, se vale de los medios administrativos y de las instituciones, hace siempre posible que se llegue a realizar algo de lo que de otro modo no sería sino cultura administrada; y las mínimas diferencias que con respecto a lo siempre igual a sí mismo se abren ante él representan, como de costumbre desvalidamente, la diferencia en torno al todo: en la diferencia misma, desviación, está concentrada la esperanza.

T. W. A.

RESPONSABILIDAD Y ESTUDIO

Quien hace cincuenta años, en la Alemania del Kaiser, hablara de responsabilidad ante un público académico, ante estudiantes, apenas se encontraría en apuro alguno. Partiendo silenciosamente de que la situación a que abría entrada la carrera académica prometía una existencia relativamente asegurada e independiente, una posición que no sólo llevaba consigo prestigio, sino cierto poder sobre otras personas, habría apelado a las virtudes que a partir de la Ilustración se habían convertido en un deber para todos los hombres y en especial para los privilegiados: dominio de sí mismo, amor patrio y pundonor. Del mismo modo que el rey prusiano—que no obedecía a ningún emperador romano de la nación germánica, y frente al cual, por otro lado, ningún Reichstag podía amparar a los súbditos—proclamaba de sí que era el primer servidor del Estado y que había recusado la imputación de arbitrariedad despótica con respecto a él mismo y a otros mediante el reconocimiento de una ley fundamental libremente aceptada, los detentores de las posiciones políticas y sociales más seguras se reconocieron a sí mismos, desde aquella época, empeñados en cosas de las cuales ningún poderoso superior podría pedirles cuentas. La educación quería decir despliegue de aquella instancia interior que sólo por sí misma podía determinar—en lugar del mandamiento exterior, de los usos y costumbres canonizados, de la autoridad de Aristó-

teles y del dogma—qué sean justicia e injusticia. Lo único que podía fundamentar la perduración de privilegios permanentes—que, si prescindimos de la nobleza y del ejército, residían principalmente en el desempeño de la profesión académica—era la autenticidad y fuerza de la autodisciplina moral del sujeto privilegiado. Pero cuanto más privaban de base las circunstancias al resto del orden permanente, cuanto más públicamente la articulación de la sociedad brotaba no de una consigna señorial ni siquiera de la imagen de un orden consagrado, sino del complicado juego de fuerzas de la economía moderna, tanto más precario parecía también el papel de la formación en la conducción del todo y tanto menos convincentemente sonaba la apelación a la elevada moralidad de sus portadores. Ni las personas académicas ocupan hoy un puesto destacado en el todo social ni éste se encuentra articulado de un modo suficientemente razonable para que se pueda algo así como «crecer en su interior». Mas todo esto tendría idealmente que haberlo supuesto todo orador de hace cincuenta años.

Y habría tomado por cierto y firme otro momento aún que pertenece al concepto de responsabilidad: el de libertad humana; pues quien habla de responsabilidad piensa juntamente en la libertad, y quien la mienta seriamente tiene que preguntarse por lo que ocurra con ella hoy. Ciertamente, ni siquiera Kant—por no hablar de la Antigüedad—ha reservado la libertad para la simple interioridad, sino que la ha vinculado a cierta holgura de la voluntad; y el escepticismo que atisbo en tantos estudiantes cuando suena la palabra responsabilidad descansa en que ya no ven holgura alguna ante las exigencias del estudio por asignaturas ni, en general, de la carrera: el estudiante de nuestros días tiene menos y menos en común con el que pertenecía a la Universidad en aquella época, tan productiva, de 1780 a 1830, en que la formación académica llegó en Alemania a la máxima cercanía a su realización. La diferencia entre hoy y entonces no concierne únicamente a las condiciones materiales, como la desaparición de la antigua clase media, los apremios temporales mayores o la adversa relación numérica entre

profesores y alumnos que frustra enteramente un estudio académico genuino, sino también el contenido mismo de los estudios. El interés que se dirigía a la totalidad, lo especulativo, desempeñaba en aquel tiempo un papel mucho más importante: se sentía que las ciencias particulares eran en cierto sentido momentos de la filosofía, y ésta iba en pos de lo mismo que la teología—con o contra ella—: tras de lo absoluto y del destino humano. Y de aquí provenían la dignidad y la importancia europea de las Universidades alemanas radicadas en ciudades pequeñas.

Actualmente el acento descansa en lo instrumental, en todo lo que—como se dice—pertenece a la herramienta; el individuo singular busca en el estudio una herramienta, la totalidad de la ciencia forma parte de una herramienta social, todo hombre amenaza convertirse en una herramienta: se le quiere seguro, eficaz. Mas también en esta evolución actúa, subyacente, la Ilustración; la exigencia de educar a los estudiantes en la fidelidad frente a los hechos, en una imparcialidad imperturbable, en la objetividad científica y en la abstinencia de juicios de valor y de especulaciones vagas—en lo cual reside hoy el *pathos* de la formación académica—tiene también un sentido humano: han de desvanecerse las quimeras, los seudosaberes, las supersticiones. El concepto actual de la ciencia lleva aún en sí el momento de crítica que en otro tiempo estaba incluido en la filosofía militante, lo cual es, por su esencia, democrático, ya que somete básicamente el conocimiento al control de aquella esencia racional. Pero si la imparcialidad abstracta se trasmuta en un concentrarse testarudamente en lo dado en cada caso, si la abstención de juicios valorativos lleva a no afanarse reflexivamente por el orden de los fines, si se ahuyentan los corazones de los estudiantes no sólo de la especulación vagarosa, sino asimismo de la fantasía, entonces la fidelidad frente a los hechos se muda en limitación por medio de los hechos—y la limitación es lo contrario de la libertad—.

El triunfo de la ciencia natural y de la técnica desde hace cien años ha ocultado la opresiva circunstancia de que la *universitas* no ha sido capaz de resistir suficientemente a esta

funesta dialéctica. Mientras que la nueva ciencia de la naturaleza procedía, en cuanto a su forma y contenido, de una vigorosa oposición a las rutinas intelectuales de su época, la Universidad se encajaba en lo existente—al menos desde los años fundacionales[1]—con docilidad aún más entusiasta: acomodación que no se produjo sólo gracias a una orientación estatal prescrita, sino en virtud de una reducción creciente del intelecto a lo instrumental y, con ella, del hombre a una mera función: cuanto más machaconamente alardeaba de autonomía la ciencia, tanto más acomodaticia a la realidad existente se mostraba. El siglo XIX consiguió por fin acallar la contradicción del pensar a la realidad, que había sido característica del pensamiento teórico, tanto en la decimotercera como en la decimoctava centuria, con la Alta Escolástica y la Ilustración—por no hablar del Renacimiento—. E inconscientemente—y, por tanto, con mayor seguridad—aquellos aspectos de las disciplinas por los que éstas son apropiadas para ponerse al servicio de la pura *praxis* se hicieron los rasgos determinantes del pensamiento cultivado ante todo en las Universidades; ello se cumple justamente en los campos que se encuentran más alejados de la *praxis;* por ejemplo, la física ofrece una resistencia más vigorosa al conformismo que la sociología contemporánea, lo cual no es nada extraño, ya que esta última tiene que demostrar primeramente y sin cesar su utilidad—y presenta una coartada—con su imitación, muy diligente y no enteramente feliz, de los métodos físicos; cosa análoga ocurre en varias ramas de la psicología.

Existe una conexión interna entre el culto de los hechos en la ciencia, precisamente en sus vástagos intelectuales, y la falta de resistencia con que las gentes—en primer lugar, las llamadas personas cultas—se dejan dominar. El pensar no tiene nada que ver con datos carentes de sentido que se ensamblen exteriormente, sino que los hechos son siempre de antemano momentos de una unidad conceptual, en los que

[1] Los años en que se fundó el Imperio alemán, o sea los inmediatamente subsecuentes a 1870. *(N. del T.)*

participa la naturaleza espiritual del sujeto: en una experiencia genuina están incluidos un tipo determinado de atención—que, sin duda, se ha educado en la escuela del conocimiento—, cierta independencia de los *clichés* y una voluntad propia. El que podamos dar figura correctamente al mundo, y en primer término a nuestro mundo circundante, no depende simplemente de lo que veamos, sino de cómo lo vemos: en toda teoría genuina se halla, como en las de naturaleza teológica, un momento afectivo, y, verdaderamente, en todo momento afectivo, uno intelectual—como han sabido los grandes filósofos, de Sócrates y Platón a Leibniz y Hegel—. La subordinación fija del pensamiento a lo que en cada caso se presente como lo seguro, el hecho, es en el fondo subordinación a las rutinas intelectuales dominantes en cada caso; y la educación para ello es el ejercicio de cierto tipo de obediencia espiritual: se deshabitúa uno de la capacidad de mirar las cosas de nuevas y se acepta la decisión tomada previamente por otro. La resistencia frente al aciago curso de los tiempos exige la formación de otras fuerzas intelectuales diferentes de las que se desarrollan con el puro distinguir, comprobar, clasificar y calcular: no porque los hechos hayan de ignorarse o incluso de falsearse en el pensar, sino porque la juventud ha de habituarse en sus estudios al modo en que se estructura y se transforma la estructura de lo dado merced a los propios fines vitales humanos, al modo en que se considera eso dado bajo aspectos individuales y se lo hace hablar. En todo caso, no existen hechos en sí, sino que lo que llamamos hechos está ya codeterminado por la apercepción—y, ciertamente, no la apercepción trascendental pura, sino la concreta del sujeto histórico—: en cada observación humana se encuentra ínsito todo el pasado de la sociedad. Si no hay ya suficientes personas intelectuales que alcen el afán, difícil a la vez y jubiloso, de mirar el mundo con sus propios ojos, de nuevas y no en vano; si la Universidad no compensa de algún modo—mas fomenta—la regresión de las demás instituciones formadoras, en especial de la familia, entonces la humanidad queda asolada en medio de todos los llamados milagros eco-

nómicos, y éstos, en vez de redundar en algo bueno, amenazan con acelerar la perdición.

En ningún otro empeño ha alcanzado expresión más trágica la esclavitud de que aquí hablamos, que penetra hasta el corazón de la Universidad, que en la obra de Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología y ontología modernas. Partió a combatir el positivismo, que convierte el hecho en medida del pensamiento, y encontró como salida, merced a su agudeza sin ejemplo casi, un método que se atiene a lo dado todavía más angustiosamente que una teoría física, aun cuando se ocupa no ya de hechos, sino de la refinada retención de datos — internos y externos —sutilmente captados; como Adorno ha señalado [2], su matemática de las esencialidades tiene un sentido—no menos que la matemática en sentido propio en lo que respecta a lo posiblemente dado—en la medida en que se acentúa tanto, y justamente por ello, el ser ideal e independiente de las esencias. La admirable y fallida tentativa husserliana por escapar del positivismo brota, de no menor manera que la tiránica norma de Max Weber de aferrarse al positivismo en cuanto pensador, de la absolutización del concepto de saber, que es algo condicionado históricamente.

Entre todas las malas interpretaciones a que podría dar lugar nuestra postura crítica frente al positivismo, ninguna tiene peso comparable a la opinión según la cual valdría para poner término a la extensión del pensamiento racional, esclarecedor: ya mediante una filosofía antiprogresiva, ya, incluso, combatiendo las reformas sociales que están ligadas a los adelantos de la ciencia y de la industria. Según creo, la denuncia del intelecto que ha de verse en tales actitudes neorrománticas—y que caracterizaba la situación cultural desde el comienzo del siglo aproximadamente—toma parte en el poco satisfactorio papel de la *élite* en la época de las guerras mundiales: el alejamiento de lo espiritual respecto de la ciencia es simplemente la otra cara del positivismo, y se compagina enteramente con la organización científica usual, apre-

[2] T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956.

sada por una práctica ciega, que cuando junto a la ciencia erige una casa aparte para la filosofía—como si ésta fuese algo completamente distinto y mucho más distinguido—, tolera que se le imponga la división del trabajo sin alzarse contra ella con conciencia crítica. Mas no es posible avanzar en lo espiritual si se hace abstracción de todos los progresos del saber acerca de la naturaleza y de la sociedad; y lo que tiene la culpa de que la ciencia se desustancie no es la racionalidad ni es la razón que se nutre de todas las fuerzas del alma humana—la razón y la ciencia han sido defendidas, no menos que por Fausto frente al demonio, por todos los verdaderos pensadores—, sino justamente que se haya desertado de ellas. En lugar de apoyar la ciencia sobre funciones parciales, sobre lo manual y pericial que ella misma ha asumido en las presentes circunstancias, ha de estar en su concepto incluido aquel conocimiento de la cosa que nos incumbe como hombres y no meramente como miembros de la sociedad industrial; la ciencia debe, con mayor riqueza y amplitud de visión, retrotraerse desde los problemas especiales—que en la situación actual parece ser lo único que le competa—a la totalidad, en favor de lo cual dicen mucho, tanto que, gracias al moderno trabajo científico, la mirada pueda agudizarse incluso para las cuestiones sociales decisivas como, no en último lugar, la circunstancia de que—según creo advertir—en las últimas décadas los científicos de la naturaleza se hayan percatado, en mayor medida que aquellos filósofos enemigos de la ciencia, del peligro a que está expuesta la humanidad y hayan comenzado a militar por el derecho de los hombres. La consecuencia de la crítica del positivismo no es la de restringir la ciencia, sino la de impulsarla hacia adelante y reintegrarla a sí misma. No juzgo menos grave que la escapatoria del anticientifismo, el ataque de dirección única contra la civilización técnica, a la que se suele contraponer la cultura como vida en común con plenitud de sentido y forma.

Desde que Jean Jacques Rousseau erigió la naturaleza como una instancia crítica, no meramente frente a la injusticia, sino frente a la presunta artificialización de la vida en el absolutismo francés, frente a la existencia sin sentido y ena-

jenada, la conciencia de aquella oposición se ha hecho general; pero les extrañará a ustedes saber que también encontramos el cansancio de la civilización en Kant—que se sabía en deuda con Rousseau del modo más profundo y decisivo—, el cual escribe: «Estamos cultivados por el arte y la civilización en el mayor grado; estamos civilizados, hasta lo intolerable, para toda suerte de gentilezas y urbanidades»; y en otro lugar: «La idea de la moralidad forma parte de la cultura; mas la utilización de esta idea, que se limita a desembocar en esa semejanza moral del pundonor y en los buenos modales exteriores, da lugar únicamente a la civilización», lo cual suena a rousseauniano, pero también a asaz innocuamente clasificatorio. Creo, sin embargo, que la formulación de Kant, aparentemente sobria y pedante, encierra más verdad desde un punto de vista social que las invectivas modernas contra la civilización, entre las cuales acaso la más famosa se halle en el poema del *Siebentem Ring*, de George, en el que un jovenzuelo vicioso, Porta Nigra, resucitado en la moderna Tréveris, hace las veces de juez de los tiempos modernos. Kant no pone los conceptos de cultura y civilización en una relación de mera sucesión temporal, ni en pura y simple oposición, sino que los caracteriza como elementos de la socialización progresiva que se corresponden mutuamente, si bien se contradicen entre sí: sabe que no se puede tener uno de ellos sin el otro, que el desarrollo interno del hombre y su configurar el mundo exterior se encuentran en interdependencia mutua y que sería ilusorio establecer un reino interior que no se corrobore a la vez configurando lo real. Incluso aquellas formaciones del pasado que llamamos cultura—incluso también ese siglo XIX que en otro tiempo se llegó a difamar con el marbete de «civilización»—y todas las épocas «culturales» no han nacido como mera expresión de la pura esencia del hombre, sino constituyéndose a través del proceso de la vida real de la sociedad: también la cultura cristiana, la romana y la griega han tenido su cara sumamente civilizatoria. Sólo una conciencia que desespera de configurar el mundo humano a partir de la libertad y la conciencia—y que por ello, como Spengler, lo

describa con las analogías del nacimiento y la muerte del vegetal—llega a la separación tajante entre la cultura como formación anímica y la exterioridad propia de la civilización; con frecuencia, sin más que para abrir la puerta al verdadero enemigo, la barbarie. Y quien hoy enaltece la cultura a costa de la civilización tiene más que ver con parques de reserva de aquélla que con la humanidad. Las fachadas de las ciudades antiguas rebajadas a objeto de exposición o los edificios barrocos reconstruidos por mor del tráfago de forasteros encajan demasiado bien en el sistema de los autobuses y, en suma, en la civilización que quieren denunciar.

Por el contrario, hay algo liberador en que un pensador de nuestros días, a quien no se pueden atribuir ni cómodo optimismo progresista ni superficialidad, rechace la separación de aquellos dos conceptos; en un trabajo tardío de Sigmund Freud, *El futuro de una ilusión*, se hallan las frases:

«La cultura humana—quiero decir, todo aquello en que el hombre se ha elevado sobre sus condiciones animales y en lo que se distingue de la vida zoológica (y rehuso separar cultura y civilización)—muestra al observador, como es sabido, dos caras: abarca, por un lado, todo el saber y el poder que los hombres han adquirido con vistas a dominar las fuerzas de la naturaleza y a ganarse los bienes de éstas para la satisfacción de las necesidades humanas, y, por el otro, todos los dispositivos que son necesarios para regular las relaciones entre los hombres y, especialmente, el reparto de los bienes asequibles. Ambas direcciones de la cultura no son independientes entre sí...» [3].

Ahora bien: no debería yo ahora silenciar que estos dos conceptos, tan insistentemente vinculados por la Ilustración desde Kant a Freud, se han ido, mientras tanto, alejando mutuamente, de hecho, cada vez más. Ciertamente, no se vacila en conjurar la cultura contra la civilización; mas el

[3] Sigmund Freud, *Gessammelte Werke*, t. 14, Londres, 1948, p. 326 [versión castellana, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, tomo I, p. 1.277].

gesto de conjuro—la exaltación de la cultura a costa de la sociedad de masas—y el aplicado consumo de bienes culturales como confirmación de una elevada vida interior del alma son inseparables del estado ruinoso de la civilización: de modo que el conjuro de la cultura es impotente. Pero menos aún se ha de negar que el sistema civilizatorio mismo se ha independizado hoy de los hombres hasta lo insufrible, y que éstos, por su parte, escasamente tienen ya poder alguno, sino que se han convertido en simples exponentes del aparato o en consumidores forzosos de lo que éste escupe. Mas el pensamiento no debe quedarse detenido en ello: los aspectos de la civilización que hoy padecemos se han hecho ya innatos de la tan ponderada cultura misma.

Lo caótico e inquietante de la civilización actual no tiene su origen en su propio concepto ni, por ejemplo, en la técnica en sí misma, sino en que ésta ha alcanzado en la sociedad moderna una figura específica, una estructura, un puesto que se encuentra, con respecto a las necesidades de los hombres, en una relación quebrantada hasta el máximo; lo que tiene la culpa de las desgracias no es la racionalización del mundo, sino la irracionalidad de esta racionalización: la técnica posee a los hombres no sólo corporal, sino también espiritualmente. Y lo mismo que en teoría económica se habla a veces del velo del dinero, podría hoy hablarse del velo técnico. El sueño de los civilizados no es ya el mundo perdido, ni siquiera Jauja, donde se atan los perros con longaniza [4], sino la próxima—y mejor—marca de auto o de televisión; y la falsa ordenación de los fines, a la que nadie—por muchas razones—puede sustraerse, amenaza al espíritu y hoy ya también la continuación de la existencia material de la humanidad: en modo alguno lo hace el progreso técnico mismo, sea auto o aparato de televisión. Sin duda, este proceso atenaza y forma en tal medida a los hombres que hasta cierto punto cuesta separar el progreso técnico, no de la civilización,

[4] Literalmente, «donde a todo el mundo se le vienen volando a la boca los pichones asados» (es la caracterización alemana usual de la tierra de Jauja). *(N. del T.)*

pero sí del entontecimiento; frente a esto, de nada sirve retrotraerse a la cultura, lo cual continúa siendo quimérico: es menester el esfuerzo—formado en la escuela de la teoría—porque la técnica sirva a fines verdaderamente humanos.

Volvámonos de nuevo a aquel orador tradicional que desconocía los cambios en la situación de las personas académicas a partir de la revolución industrial. La falta de libertad que él encubre con su retumbante adhesión a la autonomía moral alcanza hasta el corazón de la universidad moderna: se impone lo mismo en la estructura lógica de cada una de las ciencias y de la trabazón de todas ellas que mediante la enorme diferencia entre los medios financieros que se ponen a disposición de los empeños intelectuales y los destinados a experimentos de trascendencia pacífica o militar, así como —y no en último término—por la desigualdad de bazas sociales de los sucesores. Lo buscado y querido por el aparato social anónimo no es la persona que piensa, sino el funcionario: el científico ha de asistir a los hechos y dejar de especular sobre finalidades o tal vez de ponerse a contradecir a la vigente en cada caso. Indudablemente, si se viene con juicios condenatorios de la existencia de funcionarios, tanto en la ciencia como en cualquier otra parte, más bien se refuerza el anatema que se resuelve, pues es válido, más que para nadie, para el funcionario aquello que se aplica a la sociedad de masas, a saber: que la masa se desata en improperios contra la masa, y que justamente de este modo se engendra la atmósfera característica de aquella sociedad, que en el fondo se desprecia a sí misma. La existencia del funcionario, o sea de quien es responsable no ante todo de sí mismo, sino de una tarea preestablecida, se ha convertido en un fenómeno distintivo y peculiar, porque la tendencia social no se dirige a ninguna otra forma de existir—el verdaderamente libre, el que es su propio señor, será cada vez más algo residual—; mas, a mi parecer, de lo que se trata es, más que de acabar con tal tendencia, de que cada uno experimente en sí mismo una y otra vez el conflicto entre lo que reclama de él la sociedad existente y, por otro lado, el propio juicio y la propia voluntad. Cuando se produce—como sea—este conflicto y se dirime

sinceramente, puede hablarse, pese a todo, de responsabilidad; el peligro reside esencialmente en el debilitamiento de la faz subjetiva del conflicto, es decir, del juzgar y el querer autónomos, en la atrofia de la capacidad de forjarse una representación del hombre y del mundo que no recaiga en algo enteramente por debajo de los tiempos: pues por poco definitiva que sea dicha representación, tiene que ser lo bastante consistente y franca para que uno se confíe a ella para tomar decisiones; y esta confianza en la razón encarnada en uno mismo, este confiar en sí, forma parte de la responsabilidad no menos que la libertad interior y exterior, de la que es inseparable—mejor, con la que forma una sola cosa—. Pero quién no habrá hecho la observación, entre los que enseñan en las Universidades, de que incluso nuestros mejores estudiantes, hasta los que poseen una perspicacia fuera de la normal y grandes facultades críticas, esperan a que la iniciativa para la acción emane de otros. Esta generación se da muy poca cuenta de cuánto depende de ella misma.

No cabe duda de que aquello hacia lo que se aguijonea en realidad a los estudiantes, y en especial a los estudiantes alemanes, no es hacia que tengan un juicio moral personal en cuya virtud la persona singular pueda oponer resistencia a las soluciones sociales y políticas propagadas en cada caso y a las metas próximas y remotas del espíritu de la época; antes bien, se llama a todos la atención sobre una apropiación veloz de los medios técnicos para su profesión —no, por ejemplo, sobre la situación humana óptima para ejercerla con pleno sentido—y, por fin, sobre un conocimiento y dominio tempranos—desde luego, adquiridos en la Asta [5]—de las reglas de juego parlamentarias y de las prácticas ordinarias político-administrativas—lo cual se toma demasiado fácilmente por tener dotes para las cuestiones generales o, como se dice, para la democracia—. Todo esto colabora a cortar el camino al pensamiento que anda suelto y, en lugar suyo, a adiestrar a todos para una presta incorporación. La

---

[5] Comisión de estudiantes universitarios para resolver sus asuntos profesionales *(Allgemeiner Studentenausschuss)*. *(N. del T.)*

inseguridad económica, los escasos medios del individuo, los halagüeños puestos de una industria plenamente ocupada, el incremento del volumen de materias y la especialización estimulan la prisa y unicidad de dirección que hoy padecen los estudios; y la Universidad misma, con sus sistemas masivos en muchas facultades y disciplinas, con sus seminarios rebosantes y profesores sobrecargados—para los que, en ocasiones, la actividad docente sólo interrumpe la participación en jornadas de estudio—, en raros casos permite que se de una situación académica que invite a demorarse. El círculo vicioso de la partida de maestros importantes y de la falta de sucesores, la imposibilidad de que haya un trato cultivado entre profesores y estudiantes aventajados, y no en último lugar las angostas posibilidades económicas de una carrera puramente académica—con la mengua social, ligada a ellas, de quienes se entregan a una de éstas—, son síntomas de que el papel que la Universidad representa en el conjunto social está experimentando un cambio muy profundo.

Es difícil aplicar el concepto de responsabilidad a la juventud estudiantil de hoy en el mismo sentido que a otras anteriores. Sin embargo, no siento duda alguna de que, pese a todo, hay algo decisivo que ha permanecido idéntico: también ahora la responsabilidad del estudiante reside en que no se acomode a los poderes desespiritualizadores, sino que los reconozca y distinga. En una época en que casi todas las expresiones con que en otro tiempo podía haberse descrito su responsabilidad de estudiante suenan a frases cursis, tiene que sacar, con todo, la consecuencia de que ha elegido una existencia espiritual. Pero yo digo «el estudiante» y no dudo de que, teniendo presente la masa de los que estudian, sólo en muy pocos se dan los supuestos subjetivos y objetivos para que pueda surgir semejante responsabilidad en estas condiciones agravadas infinitamente; y les oigo decir a ustedes: «Bien, ¿y qué tendríamos entonces que hacer? No tenemos tiempo para lo espiritual, se exige demasiado de nosotros, somos demasiado pobres para esperar o para estar dando rodeos y, además, hemos perdido la confianza en los elevados bienes espirituales opuestos a los propios nuestros.»

Hay algo de verdad en todo esto, y nadie menos que yo quiere suprimirlo con un ademán; pero querría inducirles a que se detengan sobre ello un instante, si se resignaran a tal cosa. ¿No está inserta a veces en ese fatalismo cierta comodidad, que prescindiría de buena gana de los esfuerzos críticos, y no es, en ocasiones, también un pretexto la razón de tal incapacidad, por muy verdadera que aquélla pueda ser? La carga de la vida y la mecanización actual de su sistema pueden convertirse ellas mismas en una ideología para los que propiamente no querrían que fuese de otro modo y que tranquilizan su conciencia pensando que no puede ser de otro modo, pues lo que impide a los hombres la distancia intelectual y la independencia no es solamente algo poderoso y enemigo suyo, sino asimismo algo cómodo que reclaman porque está ya preformado en ellos mismos. La ruta de fuga que traza hoy la vida del estudiante es, a la vez, la línea de menor resistencia propia; y no seguirla quiere decir responsabilidad. Es verdad que ésta puede no detenerse en reflexiones como las mías; mas, a pesar de ello, tiene que planteárselas alguna vez, porque la presión bajo la que los hombres viven estriba parcialmente en ellos mismos.

A la persona académica joven amenaza hoy el acuerdo con la enemistad al espíritu en una figura muy específica: puede sacar de tal enemistad una visión del mundo que se tenga por lo contrario de tal. Quizá podría denominar lo que quiero decir con una expresión psicológica que originariamente designaba determinadas involuciones anímicas, pero que posteriormente ha caracterizado un tipo nuevo de norma: así, pues, les pongo en guardia contra el «concretismo». Este consiste en aferrarse a lo inmediatamente a mano y asible, en la incapacidad de trascender la situación presente en cada caso con sus pensamientos y sus intereses; gracias a cierta clase de entendimiento que se interesa por las ruedas del reloj y no por el tiempo que miden, se persiste en la situación del joven que se absorbe en sus ensayos y le parece ser un adulto: todos se convierten, por decirlo así, en mecánicos. En la teoría se prendan enteramente de aquello a lo que pueda uno conectarse como algo inconcuso, y se imaginan

encontrar la seguridad en lo que les parece absolutamente cierto y mediante lo cual se está protegido frente a toda refutación; se enamoran de medios, métodos y técnicas de gran austeridad y minusvaloran de modo penoso u olvidan aquello en que ya no confían y que, sin embargo, en el fondo, todos se prometían sacar del conocimiento. Uno se toma por un adulto si no sueña y juega con pensamientos. Con cuánta frecuencia he visto viejos profesores que eran más jóvenes y se declaraban partidarios de opiniones más libres que los estudiantes mismos—y no en último lugar cuando trataban con éstos de cosas estudiantiles—. El odio de lo fútil y ocioso se clava sobre el pensamiento que no puede ser verificado en forma inmediata ni es traducible prácticamente en el acto; y, en virtud de la sustitución ya mencionada de la ciencia por el aparato científico, la fórmula—imprescindible como abreviatura de los hechos—debe reemplazar al pensamiento, que de este modo se convierte en mero duplicado de la realidad, en rigor superfluo: se toman hipótesis que han de ser confirmadas con proposiciones protocolarias—y han de desvanecerse a continuación—por la verdad alcanzable en cada caso por la persona singular, en la que pueda vivir y morir. ¿No es necesariamente el estudiante testigo de que el despliegue de la razón y de todas las facultades que la acompañan constituye un deber para quien se encuentre en serias disposiciones para con la verdad? ¿Se da suerte alguna de estudio sin esta convicción? Pero en lugar de reflexionar sobre esto, más allá de la profesión en sentido restringido, se confía uno no tanto a la religión—pues también ésta apela, sin duda, a la conciencia, que puede haberse cultivado o ser falaz y cuyo perfeccionamiento se le exige a uno—, cuanto, con demasiada frecuencia, a los intereses miopes y materiales. Se llega a ser objeto de la manipulación de opiniones. El que la persona de profesión académica no sea capaz de suscitar, con su juicio especializado, la fuerza y el denuedo para penetrar en las cuestiones de la vida ha llevado a este acoplamiento de saber de especialistas y oscurantistas, que nos permite sospechar con razón que las personas cultas no estaban

más inmunes que las incultas frente a la demencia totalitaria del pasado y que tampoco lo estarán en el futuro.

El estudiante ha de aprender en el campo de su propia ciencia que sin un excedente de libertad, sin cierto juego del espíritu, sin la fuerza del sujeto que sobrepasa al objeto, no existe por ninguna parte un conocimiento de lo objetivo, sino mera esterilidad; tiene que ejercitar la reunión de contrastación crítica de los hechos y la fantasía productiva, de cautela y perspicacia, de liberalidad y capacidad intuitiva que en parte alguna puede aprenderse mejor que en el estudio verdaderamente científico; y si no es esto posible en aulas e institutos, habrá de ser en el trato con los que piensan de modo semejante y sobre los libros—en la medida en que los apremios de tiempo toleren que se los tome entre las manos para algo distinto de memorizar con vistas a un exàmen—. Este comportamiento intelectual puede convertirse en una segunda naturaleza, que se extenderá desde los objetos del campo especial que sea a todo aquello con lo que suela uno ocuparse—es lo que en otro tiempo se ha llamado humanidad—. Tras todos los horrores que han sucedido, y pese a ellos, no puedo por menos de esperar que la Universidad vuelva a tener como finalidad en las próximas décadas este olvidado comportamiento, y no sólo que lo haya tenido durante los primeros años que siguieron a la derrota. Los estudios que se limitan a preparar al alumno para la redacción de compendios históricos o para la invención de aparatos de desintegrar el átomo—o incluso para descubrir antibióticos—son insuficientes, y los jueces que carecen del poder de identificación significan, sin más, la muerte de la justicia.

Podría argumentarse que la Universidad sola no se encuentra en situación de ayudar a los estudiantes a aprender aquella responsabilidad de que estamos hablando: si no se dieran otras muchas causas de su insuficiencia, entre ellas la específicamente alemana del destino de esta generación, bastarían verdaderamente para ocasionarla los elementos de enemistad hacia el espíritu que hay en nuestra época—y que yo mismo he señalado—; la Universidad no puede sustituir hoy lo que antes conseguía la familia, una tradición cultural pasaderamente intacta y, ante todo, la circunstancia de que

entonces había ocio para los estudiantes. ¿No reside en esto la importancia de las corporaciones estudiantiles—en primer término de las asociaciones tradicionales—que acaso con más fuerza que las demás subrayan la tarea de educar a los hombres para la responsabilidad? También la amistad es una de sus consignas: categoría individualista que debe haber sido una de las causas de que se las disolviese en el Tercer Reich, tanto si se adaptaban enteramente al régimen como si intentaban proteger a miembros perseguidos. Cualquiera que sea la forma en que uno se conduzca con respecto a sus puntos de vista, las asociaciones suavizan todavía hoy el craso aislamiento en que muchos estudiantes se encuentran, y no sólo al comenzar sus estudios, y trabajan contra aquella turbia resignación en cuyo clima apenas puede surgir la responsabilidad intelectual. Pero con ello no se agotan las cuestiones que plantean las relaciones entre responsabilidad y asociaciones académicas. Lo mismo que siempre que se ha intentado institucionalizar la amistad, todo empeño en esa dirección contradice simultáneamente a su concepto: el refuerzo de la responsabilidad del individuo singular frente a una alianza puede ir acompañado de un debilitamiento de la responsabilidad ante la propia conciencia y autonomía; si hay algo que no quepa organizar es la amistad, y la forma prefijada de la asociación, por mucho que rescate del aislamiento contemporáneo, puede estorbar relaciones más nobles, que hagan más justicia a las cosas y que podrían surgir espontáneamente. No parece necesariamente grave durante el pleno empleo que los cofrades se ayuden mutuamente a conseguir puestos ni que la amistad proclamada a los cuatro vientos sea sólo la máscara de una mancomunidad; únicamente ocurriría una desgracia en el caso de que los estudiantes no elaborasen por sí mismos, en armonía con su formación académica, sus ideas referentes a las cuestiones decisivas de la vida personal, social y política—ideas para cuya modificación por motivos racionales permanecerían en franquía—, sino que se dejasen disponer mediante una estereotipia que les fuese sugerida. Mas el riesgo de que tal cosa ocurra no es reducido: cuanto más impotente se sabe el yo singular, cuanto más se le obstruye

la posibilidad de realizarse en la *praxis*, tanto mayor necesidad tiene de afirmarse y elevarse; por su íntima inseguridad y debilidad echa de menos algo colectivo que le permita sentirse fuerte como parte suya; y las asociaciones salen a su encuentro no meramente por asumir al individuo en la propia alianza, sino por haberse colocado en el puesto de la tradición de un estado y de una conciencia nacional fuertes. No me concierne lo justificado o erróneo del contenido de semejante tradición—personalmente la tengo por bastante conforme a los tiempos, lo cual no es ningún cumplido—, pero el que unas ideas cosificadas de lo que deben ser la virtud, el Estado y la humanidad—o, de un modo general, unos ideales ya fijados—formen el fuerte supuesto de las relaciones juveniles, en vez de ser objeto de reflexiones críticas, contradice a mi concepto de responsabilidad intelectual: justamente lo que en mi opinión constituye al estudiante es que en estas cosas tenga una apertura franca y asimismo que no rechace o tal vez suprima los pensamientos contrarios, sino que los supere de modo que incluso su relativa verdad quede salvada en su espíritu. (Sé que muchos miembros de asociaciones no piensan sobre esto de modo muy desemejante al mío, mas precisamente ellos sabrán que existe el peligro de una dinámica enteramente distinta.) En contradicción con lo que actualmente se realiza en tantos lugares del mundo, me parece que el patriotismo de la persona de dedicación académica se prueba en primer lugar cuando dice la verdad a su propio pueblo, incluso si ello le hace estar solo: esta es la voluntad que ha de inculcarse al estudiante, y no, por ejemplo, la presteza para entregarse al gran ser colectivo, al «nosotros», para glorificarlo, para estar siempre y sin examen contra todo lo que le sea contrario y en absoluto para considerar si sus intereses son los justos, pues en su forma momentánea el pueblo y el Estado no son inmediatamente lo absoluto, sino magnitudes y poderes finitos, que se equivocan e incluso pueden ejecutar algo erróneo con la misma facilidad que algo bueno y saludable. Ni siquiera el maleable concepto de democracia es un módulo al que sea posible atenerse, y, desde luego, en modo alguno lo es la

conciencia colectiva, a la que se abandonan tan gustosamente los individuos en los que el yo está debilitado, y en la que cabe el que se hable del propio pueblo como de «nosotros», mientras que de los demás se haga en singular—así, hemos de habérnosla con «el» americano, «el» francés, «el» ruso—: se concibe la diferencia entre el interior y el exterior de tal modo que la luz caiga sobre lo primero y la oscuridad sobre lo último [6]; se piensa en blanco y negro, y cuando acontece un yerro, éste estriba o bien en los demás o, al menos, en las circunstancias, que no ha sido posible dominar. Y también con el yo colectivo ha de ocurrir que el extravío se busque antes que nada en el propio interior, como la religión espera con todo derecho que haga la persona singular: verdaderamente, aquél no tiene por qué ser necesariamente mejor que ésta. Pero justamente porque el sentimiento de la propia dignidad del individuo, hoy tan amenazado, se puede compensar tan deliciosamente glorificando la totalidad a que se pertenece, mucho más grande y más fuerte, por ello se nos ofrece con molicie tal lo colectivo.

Quien, con todo, se haya decidido por una profesión intelectual debería ser capaz de resistir a la sugestión general: tendría que acrisolar en los asuntos públicos la misma razón que en su disciplina pone a cubierto de ilusiones y hace lúcido frente a los prejuicios personales, y no comportarse como las masas, que nada distinto han aprendido y en las que se desencadenan los entusiasmos queridos en cada ocasión o que permanecen letárgicas ante la injusticia. Pues él no tiene nada mejor que la verdad; es decir, quienquiera contribuya a robustecer a los estudiantes en la conciencia y el disfrute de semejante responsabilidad y se cuide de que pue-

---

[6] En España acaso se desee, por el contrario, desviar lo implacable de la claridad de las relaciones interiores, y el hablante mienta las colectividades forasteras como agrupaciones de individuos en las que él podría—y querría—integrarse; en todo caso, el uso a que alude Horkheimer causaría ahora en nosotros extrañeza (ahora, es decir, posiblemente desde que se instala la conciencia aguda de derrota nacional a finales del siglo XIX.) *(N. del T.)*

dan curar también al pueblo de la ebriedad nacional de las masas—de que ellos ya no tienen ninguna necesidad—, quienquiera coadyuve a consolidarlos en la confianza socrática en la ley y, a la vez, en su inflexibilidad frente a ella: todas las fuerzas son beneficiosas. Ciertamente, no queremos excluir las asociaciones mientras se encuentren ahí incluidas, si bien dudamos de que el duelo constituya el mejor medio para tal educación [7]: pues el valor que se le asigna induce con facilidad excesiva a colocar la prontitud para inferir y encajar heridas—por sí mismas o por mor de las virtudes viriles—en el lugar de la intrepidez de los menos, a quienes, según las palabras de Goethe, tan actuales, siempre se ha crucificado y quemado.

Una vez que he hablado teóricamente del concepto de responsabilidad, podrían ustedes preguntar de qué puede servirles prácticamente—pues se acuerdan de las dificultades interiores y exteriores de la Universidad—. Acerca de las exteriores, y en especial de las que brotan de la existencia necesitada y provisional de tantos estudiantes, están ustedes tan al corriente como yo o más; necesidades a que se sobrepone la propensión, aquí criticada, de la sociedad a entregar todo el poder a la gran organización, a quebrantar la voluntad de los individuos singulares y a disponer todo para el conformismo incondicional. Es un consuelo que en este momento acabe de mejorar la situación material de los que estudian, y no en último término gracias a la mano pública; pero si la responsabilidad de los estudiantes—en su sentido enfático—no ha de convertirse en un *flatus vocis*, en una vacía aspiración de sonidos, no solamente tiene que desaparecer esta presión idiota sobre el estudiante singular, sino la enseñanza académica masiva. Para la ocupación más noble de un pueblo, la educación de su juventud—y, sobre todo, su educación de máximo rango en la ciencia y la filosofía—, es menester que se multiplique el número de puestos docentes que ahora tenemos; y el lujo no tiene por qué encontrarse en nuestra

[7] Es sabido que las asociaciones alemanas de estudiantes siguen manteniendo el tradicional duelo iniciático y estamental. *(N. del T.)*

sociedad solo en otros sitios, sino además en los institutos y bibliotecas de nuestras Universidades.

Pero en lo que respecta a las condiciones interiores, los estudiantes mismos—y, ante todo, los representantes que ellos han elegido—están llamados a participar en su realización. No pienso, en primer término, sin embargo, en la colaboración en cuanto a administrar la vida común, ni en los festivales universitarios, ni en las residencias de estudiantes, pues en el fondo se trata en estas cosas de algo externo: mucho más importantes son la ampliación de los planes de estudio en consonancia con los tiempos, el aminorar la presión—intelectualmente aniquiladora—hacia el aumento del tremendo volumen de materias incluso donde no es en modo alguno necesario; el aligeramiento del estudio fuera de la propia Facultad y el refuerzo de las asignaturas que contribuyen a formar el juicio sobre los problemas humanos y llevan competente y afectuosamente a cuanto hay de avanzado y controvertido en la teoría y el arte. La exigencia de que se dé a la sociología el lugar adecuado en la Universidad no afecta únicamente a la enseñanza: al lado del licenciado en leyes y en pedagogía, del diplomado en las Escuelas de psicología, de economía, mercantiles, etc., necesitamos otro tipo más de formación académica profesional, en la que el núcleo esté constituido por sociología y política teoréticas y empíricas, en la que sean obligatorios conocimientos jurídicos y económicos y que disponga de la posibilidad de doctorado en las Facultades filosóficas y económicas. Estoy convencido de que la industria y la administración, la prensa y la radio, no menos que los sindicatos, la política y la diplomacia, ofrecerían interesantes perspectivas a este nuevo tipo de personas con preparación académica, y ello independientemente de que esta forma de estudio podría ejercer un efecto rejuvenecedor en muchas materias discentes. En cada período histórico se altera la constelación de conocimientos y disciplinas, teniendo en cuenta su trascendencia para el destino de la totalidad. La importancia filosófica que poseía la física en el siglo XVII no le pertenece ya en el XX con exclusividad: la sociología, la psicología profunda y la historia contempo-

ránea deberían desempeñar actualmente un papel destacado; y el que no siempre reciban en la Universidad la atención debida no sólo tiene sus consecuencias para la formación académica, sino además de que, por continuar entregadas a la seudoerudición, emprenden rutas erróneas—ya que el hombre de nuestros días no puede prescindir de ellas—. La exigencia insistente de todo ello, así como las propuestas productivas con respecto a las cuestiones del plan de estudios y del reglamento de exámenes pueden proceder de estudiantes de igual modo que de profesores.

Tampoco los representantes del cuerpo estudiantil, los funcionarios, deben, desde luego, dejarse convertir en meros ejecutores de la voluntad de su corporación en su trabajo administrativo, en cuyo desempeño hacen un sacrificio por el conjunto: habrían de continuar siendo personas, con sus ideas propias—puestas siempre, una y otra vez, en cuestión y, sin embargo, bien definidas en cada caso—acerca de lo que, pese a todo, pueda ser hoy la Universidad y de cómo combinaría del mejor modo posible la preparación para una profesión académica con la que encamine hacia un modo de ser intelectual. Entonces saldría a luz que en las cuestiones decisivas es muy posible que choquen en diversos puntos, pero que tiran de la misma cuerda con los mejores estudiantes y profesores.

Por lo demás, no se debe buscar el choque, la colisión con el mundo; de lo que se trata, en vez de ello, es de no considerar éstos como un mal absoluto y, en cualquier caso, de no bajar la cabeza y unificarse íntimamente por anticipado antes de que se produzcan. Lo verdaderamente desalentador de nuestro tiempo no es tanto, por sí misma, la presión que gravita sobre el hombre cuanto su ductilidad: también ha habido presión antes, y la gran poesía es un grito alzado contra ella; lo que a mi entender es nuevo es que los hombres no se permitan ya sufrir por la situación social, sino que se apropien y suscriban ellos mismos en todo lo posible lo que se les hace. Mas la capacidad para sufrir por causa del mal constituye uno de los supuestos para mejorar. También ahora, como en todo tiempo, los que saben de responsabilidad,

en el sentido a que nos referimos, los cultos en el sentido propio, son íncolas de una comunidad que no reconoce organización especial ninguna tras de sí; antes bien, se identifican en grupos y organizaciones lo mismo que, ante todo, lo hacen fuera de ellos; mas la Universidad debería ser el lugar en que se aproximaran de modo natural. Pues ni la formación puramente científica, ni la profesional, ni siquiera el llamado *studium generale*, conducen necesariamente a la responsabilidad, y, sin embargo, no existe camino hacia allí mejor justamente que la Universidad. La reflexión y circunspección que se aprenden en ésta, el cuidado en la observación y en la formulación y la fantasía e iniciativa que constituyen la regla en la ciencia genuina, pueden aplicarse también válidamente a los objetos que no cabe calcular y determinar de un modo definitivo; y en la *praxis* de la vida son necesarias ciertas representaciones razonadas y fundamentadas que, aun cuando no puedan ser definitivas, no ceden a las científicas en cuanto a independencia, y en las que están absorbidos los intereses de todo sujeto humano—lo cual quiere decir de la humanidad—no menos que, por ejemplo, en el progreso de la física y la química. El lazo que mantiene juntos a todos los que en semejante empeño del pensar se encuentran comprendidos e intentan juzgar de esa manera—aunque no hayan gozado del privilegio del estudio—no es otro que el de la esperanza de que ello no sea en vano.

M. H.

SOBRE LOS PREJUICIOS

Desde el final de la guerra se ha hablado en Alemania mucho de prejuicios—en otros países mucho antes—; si se investigaba y combatía la degradación de los hombres por causa de su origen nacional, de su religión o del color de su piel, ello se colocaba bajo el rótulo de prejuicios, incluso cuando el tema era no una antipatía y unos prejuicios sociales meramente, sino el odio dirigido contra grupos más débiles, la persecución organizada y la sed de sangre desencadenada. El eufemismo, el empleo de una palabra innocua, se debe al temor de nombrar las cosas atroces, de modo parecido a como se designa con «ajusticiar»—palabra igualmente tranquilizadora—dar muerte violenta mediante las fuerzas del orden socialmente encargadas de ello; pero una palabra usada de tal suerte acaba por significar no otra cosa que la crasa realidad cuya imagen tendría que suavizar. Pero el significado lúgubre rechaza a ésta de un golpe.

Originariamente, con «prejuicio» se menciona un estado de cosas inofensivo; en tiempos pasados se trataba del juicio fundado en experiencias y decisiones anteriores, el *praeiudicium;* más tarde, la metafísica—Descartes, Leibniz principalmente—ha declarado las verdades innatas, prejuicios en sentido estricto, como la suma verdad filosófica; y según Kant, los enunciados *a priori*—la percepción preordenada lógicamente—forman la ciencia pura. Sólo en Inglaterra, en don-

de la percepción aparecía desde hacía siglos como la instancia suprema del conocimiento, el *prejudice*—es decir, la opinión que antecede a la comprobación por los hechos o que escapa enteramente a ella (exceptuando la Biblia)—equivalió desde largo tiempo atrás a prejuicio en sentido negativo.

Es evidente que las abreviaturas de las propias vivencias y de lo que se adquiere de oídas desempeñan un papel en el cumplimiento efectivo de la vida: se acumula en representaciones generales lo que se ha aprendido y asumido singularmente, y todo objeto nuevo se aprecia, consciente o semiconscientemente, automáticamente o de propósito, por medio del arsenal así adquirido. Las maneras de conducirse de los individuos en las situaciones de la vida cotidiana se han pulido a base de un saber fragmentado y triturado, y son reacciones a partir de prejuicios. Los instintos nativos bastan en la jungla de la civilización no menos que en la selva primigenia; sin la maquinaria de los prejuicios nadie podría cruzar la calle, no digamos servir a un cliente; si no quiere que le pasen las ruedas por encima ha de ser capaz, simplemente, de restringir o contraer la generalización. Al otro lado del Canal circulan los autos por la parte izquierda de la calzada, y entre nosotros el gusto de la clientela cambia con *tempo* cada vez más rápido: no se la puede satisfacer siempre con el mismo dibujo; el propio interés fuerza a determinar más en detalle tales prejuicios.

El instinto que tiende a la conservación es sólo una de las causas de prejuicios: el egoísmo y la necesidad de prestigio se encuentran vinculados a él en la sociedad del modo más estrecho. Cada cual tiene que actuar no meramente de tal o cual manera, sino presentarse y hablar de suerte que los demás hombres le crean y encuentren valioso para sus propias conveniencias; requiere, pues, prejuicios positivos sobre sí mismo, que son más difíciles de corregir cuando no se trata de orgullo y arrogancia, sino, en forma inmediata, de la conservación. Existen también instintos oscuros, enlazados a los prejuicios de otra manera. La sed de poderío, la envidia, la crueldad, han dominado tierras y continentes desde el comienzo de la historia; desde la infancia de la humani-

dad la civilización rige la doma dolorosa de mociones caóticas, y cada uno ha de reiterar este proceso, abreviado, para ahondar y crecer en la cultura a que pertenece; pero rara vez ocurre que las instituciones de una sociedad desarrollada consigan, a una con una educación clarividente, convertir a los hombres en adultos que puedan dedicarse sin reservas al propio trabajo y a la dicha del conjunto: en la mayoría de los casos quedan cicatrices en el alma; en un caso especial tendrían que actuar juntamente y sin interrupción el ardid de la razón—esto es, el aumento general de las fuerzas humanas a través de la competencia entre los pueblos—y una constelación favorable para que, bajo la cobertura de un trato cortés, no imperen en el corazón la pasión de poder, el odio o, al menos, la frialdad. Y los prejuicios adquieren, al servicio de los impulsos destructores, la función de que aquí hablamos: partiendo de la reducción del pensar—que es un medio de que la vida se conserve—se convierten en la clave para dar suelta a la mala voluntad reprimida, y cuando en ocasiones aquella abreviatura neutral haya de alterarse fuertemente por haberse agudizado el modo de comportamiento ligado a ella —comportamiento que se ha hecho grato—, los prejuicios de odio son irreversibles, ya que el sujeto consiente en ser malvado y en dar por buena tal cosa. Cuanto más sospechan los prosélitos la falsedad de su fe, tanto más exaltadamente se aferran a ella: los prejuicios rígidos dan en fanatismo. En la ocupación de los demagogos está incluido el hallazgo de nobles consignas, que, a la vez, prometan enemistad a un objeto: desde los alarmistas en pequeña escala, que traman el complot contra el negro o contra el extraño en nombre del decoro y de la solidaridad, se extiende, hasta llegar a los caudillos deliberadamente revoltosos que sueldan un pueblo, mediante el odio, en una comunidad explosiva, la serie de agentes de la perdición, que proporcionan al achacoso el pretexto deseado.

Mas no sólo impulsan hacia los prejuicios rígidos los aficionados y expertos de la seducción que operan sobre las fuerzas destructivas ocultas en los hombres, sino que las circunstancias de la vida social lo hacen también por sí mismas:

aquí entran en juego mecanismos sociales y psicológicos hace ya tiempo estudiados. Si el niño, al salir de la alcoba de los padres y llegar a la escuela, ha de hacerse valer entre extraños, tiene que combatir su propia debilidad, su añoranza; para lograrlo la debilidad se le convierte en enemigo, la desenmascara y golpea por doquier, pero con más gusto en los demás que en sí mismo: la clase entera anda a la caza del debilucho y del que no ha salido de las faldas de su mamá. Y el que más descuella en escarnecer a las víctimas halladas y sabe representar con perfección especial el papel del fuerte, ése es aquel a quien más molesta la debilidad que encuentra en los otros para poder olvidar la que alberga en sí. Los soldados que, en la guerra, ven con facilidad en los demás al cobarde y que denuncian como emboscado al que se ha quedado en su casa, suelen tener una elevada carga de miedo inconfesado—quién no se sustraería de buena gana al dolor, a la mutilación y a la muerte—; científicamente se llama hoy a esto proyección, de la que el poeta y el escritor han sabido siempre. Quien por todas partes ventea traiciones tiene especial inclinación a ellas: su escándalo es índice de la disposición propia.

Para muchos está justificado que, mediante rumores, consignas y, finalmente, mediante una orden se acuse de agitaciones perversas a un grupo social que no pueda defenderse, sobre todo si un retroceso económico llega a amargar las almas; la naturaleza no produce el odio a las colectividades, como muestran ciertos estudios sobre prejuicios raciales en América. En circunstancias favorables, los niños no establecen diferencias entre personas blancas y de color; así, en una serie de investigaciones se hizo que niños de cinco años representaran disfrazados una obra en la que existía un papel malo, y se elegían las máscaras de entre un montón de ellas en el que había una negra; pues bien: rara vez elegían los niños ésta para el malo; el color de la piel no les parecía una cosa esencial. Lo mismo observan también los padres en sus propios hijos: en las grandes ciudades, los pequeños, al salir de la escuela mixta, hablan de sus compañeros de clase, y no es infrecuente que la madre advierta sólo al cabo de

meses o de años que Mary o Lucy, la chiquilla con que ha hecho amistad su hijita, es una niña negra—su retoño no se había fijado en ello ni lo había considerado digno de mención—; en las provincias y capas sociales atrasadas, en donde, por el contrario, los padres están vigilantes desde el primer momento para que su criatura no juege con niños negros, en donde se la reprende y pega si lo hace, ésta pierde el hábito de la despreocupación y desarrolla, por decirlo así, un sentido propio y aguzado para con los negros y cuanto se refiera a ellos; para protegerse refuerza la aversión, hasta que el color oscuro le llega a ser antipático; el prejuicio se convierte en repugnancia física, en una disposición del carácter que se puede pasar por alto excepcionalmente, pero de la que no cabe deshacerse. Y la renuncia conseguida por la fuerza contra la Naturaleza se venga precisamente en la raza con la que se estaba antes enlazado por vínculos amistosos.

El prejuicio negativo y el positivo forman uno solo: son las dos caras de una cosa. El que el negro sea peor por esencia significa que el blanco es por esencia mejor, y que no necesita hacer nada para serlo; si basta saber cuál es su color de piel para descargar sobre el primero la vara de la justicia, indiferentemente a lo que como individuo singular piense o haga, entonces es que los blancos autóctonos tienen garantizadas sus propias cualidades morales; su yo se fincha, pues pertenece a la raza debida, y en lugar de los méritos propios aparece la calidad de miembro de una colectividad. Tampoco carece de sentido ante la conciencia sensata la pertenencia a un pueblo, a un partido o a una institución, independientemente de que el que a ellos pertenece se acomode o se oponga a los tales; el individuo por sí solo es una abstracción, está entreverado en la sociedad, y de las particularidades de su entretejimiento no sólo pende en gran parte su destino, sino también su carácter. Los historiadores saben la sutileza que se precisa para averiguar el papel de los llamados grandes hombres en las naciones, las religiones o las tribus; en cuanto a los pequeños, las personas de vida privada, no es más sencilla la tarea; en la mayoría de los casos únicamente pueden realizarla ellos mismos, para la que cuentan,

en lugar de con colecciones de documentos, con la retentiva, el escrúpulo y la sensibilidad de la propia conciencia. Pero atenta contra la razón tomar sin más a alguien—en buen o en mal sentido—por una sola cosa con la colectividad que sea, en la que haya nacido o a la que haya ido a parar; así, en diversos países y ciudades en que están vivos los recuerdos de la última guerra, el alemán suele experimentar en sí mismo la aversión que corresponde a la totalidad de su pueblo—con el cual se le identifica lisa y llanamente—; mientras que en otros países, por ejemplo, en Egipto, se le recibe, en ocasiones, con el mismo fundamento, haciendo el saludo del Tercer Reich. Y la cuestión de en qué medida merezca este entusiasmo o se encuentre en armonía con quienes, en su amargura, le confunden con un pasado que él odia, fuerza a pensar con responsabilidad, mientras que el prejuicio—el propio como el ajeno—toma tal cuestión demasiado ligeramente.

Es tarea vana argumentar contra prejuicios petrificados [1], que degradan al singular en cuanto ser autónomo, haciéndole hundirse en el concepto general bajo el cual le comprenden; y las frases que determinan éste son, terminantemente: «Es un judío», «Es un gitano», «Ya conocemos a éstos», «Todo alemán es un nazi», «Al americano le falta una cultura profunda». La puerta está cerrada frente a todo lo que el otro pueda expresar; ya no se le tiene por un ser cuyo trato y conversación sean acaso vehículo de la verdad; pertenece a una especie inferior. Y lo que se sigue de ello son sus consecuencias lógicas: porque cuando del espíritu no se desgaja la fuerza para alzar al otro hasta descubrir en él lo más elevado, es cuando los caracteres llenos de prejuicios, «autoritarios», constituyen el antagonista del espíritu, y la investigación los descubrirá y podrá reconocer en su mayor parte, aun cuando no se trate de nacionalidad, de religión ni de raza. El modelo esbozado para América en tiempos de la guerra acusa, entre otros, los rasgos conocidos: los autoritarios suelen pensar jerárquicamente y distribuyen la humani-

[1] Cf. otros trabajos anteriores sobre este tema, y también «Responsabilidad y estudio», de este libro.

dad de acuerdo con la escala social; poseen patrones firmes, traban excelentes relaciones con lo que en cada caso exista ya, están contra toda indecisión y exigen que se tome por sorpresa el poder; son incapaces de buscar seriamente en ellos mismos la culpa en ningún caso; dicen gustosamente «nosotros» refiriéndose al país entero; les ha sido negado el reírse de sí; cuanto menos ponen en tela de juicio el propio sujeto, tanto más prontos están a incriminar a los demás; tienen un olfato muy fino para las condiciones del poder y disponen su vida con arreglo a ellas. Pero los rasgos del «carácter autoritario» varían según los tiempos y las tierras, y sería fútil inquirirlos, así como el punto de que arrancan, mientras los resultados—fragmentarios como son actualmente—no se conviertan en eficaces en la política y la educación; pues, no obstante todo lo que oscurece nuestro presente, semejante conocimiento podría coadyuvar a que aumente el número de personas singulares cuyo juicio no esté petrificado, sino que sea capaz de un desarrollo sensato.

Mas siempre se han visto obstruidas las perspectivas de que tal cosa ocurra. En el ochenta y tantos del último siglo se le pidió una vez al historiador Theodor Mommsen que se expresase en contra del antisemitismo, ya que sus palabras podrían ser «beneficiosas y purificadoras»; en su respuesta decía: «Se engañan quienes suponen que, en general, podría lograrse algo mediante la razón. Hace años, yo mismo también lo creía, y proseguía en mis protestas contra la inaudita infamia del antisemitismo. Pero es inútil, enteramente inútil. Cuanto yo, u otro cualquiera, podamos decir son, a fin de cuentas, argumentos, argumentos lógicos y éticos, a los que no prestará oído ningún antisemita; sólo escuchan a su propio odio y a su propia envidia, a sus instintos más bajos; todo lo demás no cuenta nada para ellos: son sordos a la razón, el derecho y la moral; no es posible influirles... Es una epidemia terrible, como la del cólera; no se la puede explicar ni curar; es preciso esperar pacientemente hasta que el veneno se consuma a sí mismo y termine por perder su virulencia.» Pero no se ha consumido, sino que ha ejecutado su terrible efecto, y la creencia de que esté ahora agotado es ver

visiones. Pues las condiciones para que aparezca el carácter autoritario, en lugar de haberse desvanecido, se han acrecentado por doquier; ni la regresión de la familia—de que tanto se habla—, ni la penuria existente en las rebosantes escuelas, son apropiadas para desarrollar el pensamiento y la fantasía autónomos, así como el gusto por la actividad espiritual no vinculada a fines; el crecimiento de la población y la técnica misma fuerzan a los hombres—dentro y fuera de los centros de trabajo, en la fábrica y en el tráfico—a prestar atención a signos, a hacerse, en cierto modo, aparatos que reaccionen ante señales; y para quien mira constantemente signos todo termina por ser un signo, incluso el lenguaje y el pensamiento; de este modo se ve arrastrado a convertir todo en cosa, lo cual no es favorable para la libertad interior. Pese al aumento de dominio sobre la naturaleza, a la multiplicación del conocimiento y de la sagacidad—a la que nada deja con tres palmos de narices, mientras que ella mete las suyas en todo—, no se ha ampliado la capacidad para la experiencia propia y para la dicha. La creencia en que, a la larga, el nivel de vida y el pleno empleo compensarán todo, puede engañarnos; la experiencia que tenemos de tal cosa es breve, su apresurada generalización no está petrificada y, sin embargo, es un prejuicio.

La investigación empírica averigua hechos y sus conexiones, y su ayuda permite a la filosofía señalar lo que debería ser de otro modo; sin embargo, no es capaz de representar definitivamente el fundamento último que la conduce a ello. Una de las cosas que han de cambiarse son los prejuicios en sentido destructivo, como los que han tomado parte en las grandes conquistas y catástrofes de la historia y que no han desaparecido, en modo alguno, en la actualidad, con nuestra floreciente economía; ellos hacen de la conciencia cosificada un tribunal en el que el veredicto fija ya de antemano qué es lo que podrá alegar el acusado; todo el proceso—el pro y el contra, la acusación y la defensa—es sólo aparente; y las relaciones entre los hombres se convierten en vacías, por mucho que sigan funcionando. Con la técnica sólo no se puede conquistar el cielo; en una ocasión lo intentaron cons-

truyendo la torre de Babel, y resultó la confusión de las lenguas; ahora deberían conseguirlo los viajes espaciales, y el lenguaje enmudece. Si la verdad constituye una meta a la que, como en otro tiempo pensó Kant, el pensamiento ha de acercarse en un proceso infinito, encuentra su obstáculo más fuerte en un juicio esclerótico.

M. H.

LA REVISION DEL PSICOANALISIS

Desde hace unos veinticinco años cabe advertir en el psicoanálisis la tendencia a atribuir un papel más decisivo que antes—a costa de los ocultos mecanismos del inconsciente—a las motivaciones de índole social o cultural, que en cualquier caso son accesibles a la conciencia: quiere llegarse a algo así como una sociologización del psicoanálisis. Se reprocha a Freud haber considerado las estructuras sociales y económicas como mero efecto de impulsos psicológicos, los cuales procederían, a su vez, de la constitución instintiva del hombre, más o menos ahistórica; y se echa en cara a semejantes tentativas que aclaran las guerras por impulsos destructivos o el sistema capitalista por el instinto erótico-anal de acaparamiento, que rasgos de carácter tales como el narcisismo, el masoquismo o el síndrome anal son productos de la sociedad y del medio no menos que algo que condiciona a éstos. Partiendo de la insuficiencia—por lo demás, innegable—de aquellas derivaciones, se concluye que la ciencia genuina tendría que considerar sin distracciones la acción mutua de los factores sociales y psicológicos, y que, por tanto, el objeto del análisis no tendría que ser el dinamismo impulsivo del individuo, atomísticamente aislado en el interior de éste, sino el proceso vital en su totalidad.

De hecho, la psicología, como sector de las ciencias divisoras del trabajo, no puede subyugar en su conjunto la pro-

blemática social y económica. El psicoanálisis mismo difícilmente puede interesarse por la defensa a toda costa de cosas tan miopes como el libro de Laforgue sobre Baudelaire, que trataba al poeta como a un neurótico cuya vida se hubiese podido encaminar de un modo enteramente distinto y más feliz con sólo haberse desligado de la vinculación a su madre; más bien habrá de interesarse porque se ponga sobre el tapete el problema metodológico de sus relaciones con la teoría de la sociedad. Haberlo señalado es el servicio que ha prestado la escuela neofreudiana o revisionista [1].

Pero es preciso examinar si su intento de sociologizar directamente el psicoanálisis conduce, en realidad, a una penetración crítica en la esencia de la sociedad que pudiese colocarse al lado de aquél; así, pues, vamos a dirigir sobre los aspectos propiamente sociológicos del psicoanálisis sociologizado la crítica ya efectuada en los dominios psicológicos por los analistas que conservan lo fundamental de la teoría freudiana: la de que cae de nuevo en las superficialidades de Adler al sustituir la teoría de Freud, dinámica y fundada sobre el principio del placer, por una mera psicología del yo.

En la primera parte debatimos algunos motivos y tramas de argumentos que caracterizan señaladamente la postura revisionista. La segunda se ocupa de la teoría revisionista de las relaciones entre cultura e individuo, así como de sus implicaciones, y señala algunas consecuencias referentes a la doctrina de la sociedad. En la tercera intentaremos un veloz juicio sociológico de los neofreudianos y de sus relaciones con Freud mismo.

---

[1] Los comentarios que aquí presentamos se refieren solamente a los autores revisionistas con cuyas publicaciones se ha enfrentado más el autor: se trata, ante todo, de Karen Horney, en *New Ways in Psychoanalysis*, en la versión alemana de Heinz Neumann: *Neue Wege in der Psychoanalyse* [versión castellana de Salvador Echevarría, *El nuevo psicoanálisis*, Méjico, F. C. E., 1943, 3.ª ed., 1960]. Tendremos que dejar de lado las diferencias teoréticas que cabe advertir entre los distintos autores revisionistas; mas a todos ellos es común la tendencia a tirar del psicoanálisis en la dirección «realista» de que nos vamos a ocupar en el texto.

I

K. Horney expresa el núcleo de la separación neofreudiana respecto de Freud cuando dice «que el psicoanálisis debería evadirse de las limitaciones que le impone el hecho de ser una psicología 'instintivista' y genética»[2]. Sirve de anatema, pues, el concepto de psicología de los instintos, que equívocamente designa, por una parte, una psicología que —según ocurrió en algunas escuelas de finales del siglo XIX— divide el alma más o menos mecánicamente en cierto número de instintos, y por otra, un proceder psicológico que no se contenta con dejar que continúen sin resolver la razón y los modos de comportamiento socialmente determinados, sino que intenta derivar de la tendencia hacia la autoconservación y el placer incluso las formas de comportamiento diferenciadas. Mas la segunda postura en modo alguno excluye que sea imposible subdividir rígidamente la psique en instintos irreducibles, ni que la aparición concreta de los instintos pueda experimentar en máxima medida variaciones y metamorfosis dinámicas; y sólo en este sentido ha de decirse que la teoría freudiana de la libido es psicológico-instintivista.

Ahora bien: nada caracteriza más netamente la posición de los revisionistas que el hecho de que, a la vez que atacan a Freud por estar, según pretenden, aprisionado dentro de los hábitos mentales mecanísticos, procedentes del siglo XIX, basen ellos mismos la teoría en categorías que no son otra cosa que meros resultados de una dinámica psicológica hipostasiada y admitida de antemano como absoluta: lo que Freud había hecho con los instintos, lo hace la escuela neofreudiana con los rasgos de carácter. Y el que alardee de su sentido histórico y reproche a Freud un aferrarse ingenuo a los métodos de las ciencias de la naturaleza es enteramente una proyección: ve en él un esquema racionalista que fragmentaría la

[2] Karen Horney, *Neue Wege in der Psychoanalyse*, Stuttgart, p. 9 [versión castellana citada, 3.ª ed., 1960, p. 8].

psique en una disposición de instintos previamente dados con toda fijeza, y se comporta a su vez racionalistamente al escindir el yo de su relación genética para con lo ello y atribuir un ser en sí a la suma de las facultades anímicas «racionales», como si fuesen éstas algo caído del cielo.

En lugar de la libido, K. Horney quiere colocar «fuerzas emotivas, impulsos, necesidades o pasiones»[3]. Si que estas categorías—que circulan sin analizar—fuesen algo distinto que simplemente otras palabras correspondientes a la libido o que entidades postuladas en forma dogmática, y puesto que pretendidamente no podrían retrotraerse, como algo derivado, a la energía libidinosa, sólo podría hallarse su origen en un yo que no sería referible genéticamente a la libido, sino que se encontraría junto a ella como instancia coordinada; pero las categorías psicológicas de los revisionistas de la dimensión histórica de la psicología parecen hacerse más adecuadas que las de Freud sólo porque en la civilización desarrollada el yo se ha convertido, de hecho, en una instancia independiente. A este respecto hay que tener en cuenta que su orientación inmediata por el panorama de la situación actual va en perjuicio del análisis de lo que podría llamarse su historicidad interna: la recusación de la psicología instintivista de Freud acaba concretamente en la negación de «que la cultura, al dar vigor a las restricciones en materia de impulsos libidinosos y principalmente destructivos, contribuya a crear represiones, sentimientos de culpabilidad y deseos de autocastigo. Por tanto, el sesgo general que da (Freud) a la cuestión es el de que tenemos que pagar con descontento y desdicha los beneficios que nos reporta la cultura»[4]. Como si la mirada con que Freud penetró en la inextricabilidad de los conflictos culturales, y por ello en la dialéctica del progreso, no hubiese sacado a luz mucho más de la esencia de la historia que la apresurada invocación de los factores del medio, que, según los revisionistas, habría de aclarar cómo surgen los conflictos neuróticos.

---

[3] *Op. cit.*, p. 21 [vers. cast. cit., p. 18].

[4] *Id.*, p. 173 [vers. cit., p. 126].

La consecuencia de mayor peso de esta polémica contra la psicología freudiana de los instintos es que combate el papel central de los recuerdos infantiles, cosa que pertenece al núcleo de la teoría psicoanalítica; y en especial suscita escándalo su opinión de «que las experiencias posteriores en gran parte representan repeticiones de las ocurridas durante la infancia» [5]. En tanto que Freud, orientado por el modelo de los traumas, intenta retrotraer cuanto sea posible los rasgos neuróticos—y de otra índole—del carácter a procesos singulares acaecidos en la vida del niño, K. Horney opina «que determinados impulsos y reacciones de una persona forzosamente deberán traer consigo experiencias repetidas. Por ejemplo, una propensión a admirar exageradamente a alguien podrá estar determinada por impulsos en conflicto: así, una ambición exorbitante de índole tan destructiva que el individuo tema ceder a ella; o la tendencia a adorar a las personas que triunfen, a amarlas y a participar en su éxito sin tener que realizar nada por sí mismo, al mismo tiempo que una envidia hacia ellas oculta y excesivamente destructiva» [6]. Mas así se presentan como si fuesen explicaciones unas denominaciones que únicamente plantean el problema, denominaciones tales como «ambición exorbitante» o «adorar a las personas que triunfen»; y, simultáneamente, se sustrae un momento decisivo de la teoría freudiana, pues lo que propiamente llevó a Freud a otorgar un peso especial a ciertos procesos singulares de la niñez es—aunque no lo haya formulado—el concepto de lesión. Una totalidad de carácter, según la dan por supuesta los revisionistas, es un ideal que sólo sería factible en una sociedad no traumática; quien, como la mayoría de ellos, critique la sociedad actual, no debería silenciar que ésta es experimentada en sacudidas, en golpes repentinos y abruptos, condicionados por el extrañamiento del individuo de la sociedad—cosa que algunos revisionistas han recalcado, con razón, al hablar sociológicamente. El carácter, que ellos hipostasían, es en mucha mayor medida efec-

[5] *Id.*, p. 31 [v. cit., p. 24].
[6] *Id.*, p. 138 [v. cit., p. 102].

tó de tales sacudidas que de una experiencia continua; su totalidad es algo ficticio, que casi podría llamarse un sistema de cicatrices, que sólo quedan integradas—nunca enteramente—con muchos padecimientos; y la disposición de tales cicatrices es propiamente la forma en que la sociedad se impone al individuo, no aquella continuidad ilusoria por mor de la cual los revisionistas apartan la mirada de la estructura, colmada de sacudidas, de la experiencia singular. Justamente al detenerse con obstinación en la atomística existencia del individuo, Freud ha alcanzado a ver de la esencia de la socialización mucho más que la ligera ojeada de los otros a las circunstancias sociales.

A la luz de esta cala penetrante se manifiestan ciertas afirmaciones, aparentemente muy plausibles, como una aportación, sin duda alguna involuntaria, del optimismo y el conformismo satisfechos de sí: «No hay tales repeticiones de experiencias aisladas, sino que la suma de las experiencias infantiles se combina formando cierta estructura de carácter, y de ésta dimanan las dificultades ulteriores» [7]. Pues el que existan rasgos e impulsos psicológicos que no sean repetición directa de vivencias infantiles, sino que se vean mediados por una estructura caracterológica consolidada, no excluye que esta estructura misma provenga de acontecimientos aislados de la vida del niño; y a ello se añade que los fenómenos propiamente críticos de la psicología, los síntomas en el sentido más amplio, obedecen siempre al esquema de las compulsiones reiterativas, que resulta falseado apologéticamente en algo positivo mediante la supervaloración de la caracterología. La insistencia en la totalidad como lo contrapuesto al impulso singular, fragmentario, implica una creencia armonizadora en la unidad de la persona, que en la sociedad ahora existente es imposible y que acaso, en general, no quepa siquiera añorar. Entre los mayores servicios que debemos a Freud ha de contarse el que haya desbaratado el mito de la estructura orgánica de la psique: de este modo ha reconocido mucho más de la esencia de la mutilación social

[7] *Id.*, p. 9 [v. cit., p. 8].

de lo que podría hacerlo ningún paralelismo directo entre el carácter y los influjos sociales; y la sedimentada totalidad del carácter que los revisionistas empujan al primer plano es, por decir la verdad, resultado de una cosificación de experiencias reales que, si se la plantea de modo absoluto, fácilmente se convierte en guarida ideológica para el *statu quo* psicológico del individuo. Tan pronto como la teoría entroniza como fuerza originaria el resultado ya endurecido del juego de las fuerzas psicológicas, las experiencias traumáticas primarias, cuyo mero derivado forma el carácter—que en modo alguno es nada «natural»—, se ven relegadas a los dominios de lo carente de importancia e inofensivo: «El agente decisivo en la génesis de las neurosis no es, entonces, ni el complejo de Edipo ni ningún género de afán infantil de placer, sino todas las influencias adversas que hacen que el niño se sienta desamparado e indefenso y que lo llevan a concebir el mundo como algo potencialmente amenazador» [8]. Las «influencias adversas», más o menos vagamente representadas, entre las que ocupa un lugar sumamente elevado la falta de amor por parte de los padres, sustituyen a fenómenos terribles e inequívocos, como el miedo a la castración; pero al expulsarlos del psicoanálisis la escuela neofreudiana castra al psicoanálisis mismo; su concepto del carácter es una cómoda abstracción que desvía la mirada precisamente de aquello que constituye el acicate del conocimiento psicológico, y los conceptos generales que llegan así a prevalecer, si no tapan las heridas de que provienen los rasgos del carácter, sí lo hacen con su dolorosa gravedad. Cosa que se ve ante todo en la exposición horneyana de la analidad: «Dicho de otro modo, la voracidad mostrada al comer y beber, ¿no será una de las muchas expresiones de una codicia general, más bien que su causa? ¿No sería, acaso, un estreñimiento funcional una de las múltiples expresiones de una tendencia general hacia la posesión y el dominio» [9]. Con lo cual incluso los fenómenos que por su irracionalidad exigen más urgentemente

---

[8] *Id.*, p. 10 [v. cit., p. 9].
[9] *Id.*, p. 59 [v. cit., p. 45].

una explicación psicológica se reintroducen como principios explicativos y se superficializan en cosas obvias. E igual esquema subyace, por lo demás, a la objeción de K. Horney a la teoría de la libido: opone al principio freudiano del placer «dos principios conductores, la seguridad y la satisfacción» [10], sin preocuparse ulteriormente por comprender que la seguridad no es otra cosa que una objetivación en el tiempo del afán de placer.

II

En lugar de la dinámica de los impulsos, cuyo resultado es el carácter, los revisionistas introducen el medio ambiente: «Toda la importancia recae sobre las condiciones de vida que modelan dicho carácter, y tenemos que buscar de nuevo factores ambientales que son los que crean los conflictos neuróticos» [11], cosa que va a parar en que «las perturbaciones de las relaciones humanas se convierten en el factor decisivo de la génesis de la neurosis» [12]. Mas tan discutible como el aspecto psicológico de esta construcción, que necesariamente ha de asentar en cuenta el yo como algo al menos en cierta medida ya dado, sobre lo cual el mundo exterior dejaría impresas sus huellas, es su aspecto sociológico y, en especial, la acrítica noción de «influencia». La teoría del medio ambiente, que se hizo famosa con Taine, parte del supuesto de un individualismo ingenuo; asume, siguiendo los hábitos mentales del siglo XIX, que el individuo es una mónada independiente, autónoma y subsistente, que se vería afectada por fuerzas supuestamente externas. De una forma en todo semejante, los revisionistas conciben acríticamente la separación de individuo y sociedad—que constituye uno de sus temas principales—a la manera de una teoría del conocimiento de un realismo primitivo; mientras que hablan incansablemente

---

[10] *Id.*, p. 72 [v. cit., p. 99].
[11] *Id.*, p. 9 [v. cit., p. 8].
[12] *Ibid.*

de la influencia de la sociedad sobre el individuo, olvidan que no sólo éste, sino hasta la categoría de la individualidad, son productos de la sociedad. En vez de desgajar primero el individuo de los procesos sociales, para describir después la influencia conformadora de éstos, una psicología social analítica tendría que descubrir en los mecanismos más íntimos de cada individuo singular las fuerzas sociales determinantes. Hablar de influencias sociales en general es algo muy cuestionable, mera reiteración de la ideológica representación que de sí misma tiene la sociedad individualista; en la mayoría de los casos, los influjos exteriores solamente refuerzan y hacen aparecer tendencias que están ya preformadas en el individuo; cuanto más profundamente sondea la psicología las zonas críticas en el interior del individuo, tanto más adecuadamente puede penetrar en los mecanismos sociales que hayan producido la individualidad; y, por el contrario, mientras más aparencial sea la aplicación a la psicología de las reflexiones de la teoría de la sociedad, más despreocupadamente se traspondrá a la superficie la mutua acción entre el mundo interior y el exterior. La convicción fundamental de K. Horney es que el carácter no está tanto determinado por los conflictos sexuales como por la presión cultural; pero lo que ofrece como unificación de los determinantes de la cultura y de la psicología individual perpetúa su separación, en tanto que el psicoanálisis radical, al orientarse por la libido como algo presocial, alcanza filogenética y ontogenéticamente el punto en que coinciden el principio social de la dominación y el psicológico de la represión de los instintos. La escuela neofreudiana, en cambio, reúne ambos principios sólo tras haberlos hecho previamente inofensivos; la dominación se nos aparece como disciplina familiar, falta de amor y otros epifenómenos, y la represión de los instintos, como un temor que tiene su lugar en las capas exteriores del narcisismo y en conflictos que se desarrollan más en lo preconsciente que en lo inconsciente. Así, cuanto más se sociologiza el psicoanálisis, más romo se vuelve en cuanto órgano para lograr un conocimiento de los conflictos de origen social. La misma tendencia se patentiza en la exclusión de todas las nociones

propiamente somáticas, con lo que el psicoanálisis se transmuta en una especie de previsión social superior: en lugar de analizar la sublimación, los revisionistas subliman el análisis, cosa que les hace generalmente aceptables.

En lo que se ve mejor todo esto es en su actitud con respecto a la sexualidad. Esta actitud pretende—siguiendo la vieja moral—que en muchas ocasiones la mirada imparcial del hombre de ciencia libre de prejuicios, objetivo, no puede advertir nada sexual en fenómenos que, según Freud, serían sexuales. Es fundamentalmente enemiga de la teoría y pacta con el sano sentido común contra la distinción entre apariencia y esencia, sin la cual se despoja a la psicología de su impulso crítico. Ratifica los prejuicios sociológicos, como la desexualización emprendida en nombre de la sociología: «No está probado que no pueda surgir un efecto de varias fuentes no libidinosas; que no sea, por ejemplo, una expresión de protección y cuidado maternales» [13]. Semejantes afirmaciones son apenas distinguibles de la proba indignación de quien, en su peroración sobre la existencia de instintos más nobles, no sólo denigra al sexo, sino que glorifica a la familia en su forma actual; y de igual cuño es la aserción de K. Horney, según la cual «un ansia sádica por el poder nace de debilidad, de angustia, de impulsos vengativos» [14].

Mientras K. Horney sentaba esta teoría del sadismo, aguándolo hasta hacerlo una pura forma social de comportamiento, la política fascista de exterminio aportaba la cruel prueba de la identidad del afán de poder supuestamente social con los impulsos sexuales, y precisamente la vaporización de tal identidad no contribuyó menos al desencadenamiento de la barbarie. Ello puede estar relacionado con la minusvaloración teorética del papel de la sexualidad, dado que en las últimas publicaciones de los revisionistas, que inicialmente se habían alzado contra los elementos puritanos de la concepción de Freud, se introduce furtivamente una tendencia a tratar la sexualidad desvalorizadoramente. En el caso de las perversio-

[13] *Id.*, p. 57 [v. cit., p. 43].
[14] *Ibid.*

nes se encuentra el punto de mínima resistencia: «Dichas prácticas no están confinadas únicamente a los perversos sexuales, sino que se encuentran indicios de ellas en personas por lo demás sanas» [15]. Es un resultado característicamente erróneo que K. Horney—quien, por lo demás, domina perfectamente los problemas que pesan sobre el concepto de normalidad—hable tan inesperadamente de la persona sexualmente normal como si fuese un ideal obvio; y en otro lugar indica ostentosamente al lector que al hablar de la felicidad en la vida amorosa no se refiere a las relaciones sexuales [16]. En semejantes manifestaciones se delata, como elemento fundamental de la concepción neofreudiana, un conformismo social que aclara, ante todo, la división de los conceptos psicoanalíticos en constructivos y no constructivos; virtualmente queda eliminado cuanto no dé quebraderos de cabeza a las personas respetables, y solamente se tolera lo que favorezca el ajuste social.

Esto es válido, tanto como para la atmósfera del revisionismo, para sus conceptos sociológicos claves; y dentro de ellos hay que situar, como algo estrechamente vinculado a la valoración del sexo, la evaluación de la moral. En estadios más tempranos algunos revisionistas, entre ellos Fromm, habían señalado la contradicción de que por un lado la moral se derivase genéticamente y por el otro, sin embargo, permaneciesen intactos los tipos morales oficiales, tales como la noción de utilidad y productividad sociales; crítica que contiene cierta verdad en cuanto que Freud no ha tocado la división del trabajo que existe entre las ciencias y porque apenas le turbaron las intuiciones críticas a que, como especialista, se vio llevado, dondequiera que no afectaban a sus tareas específicamente psicológicas. Los revisionistas intentan sobreponerse a tal contradicción mediante una simple inversión. En tanto que Freud había asumido las normas morales tan despreocupadamente como cualquier físico del siglo XIX lo podía haber hecho, ellos fabrican una vez más aquellas nor-

15 *Id.*, p. 47 [v. cit., p. 36].
16 *Id.*, p. 116 [v. cit., pp. 86-7].

mas previamente dadas, como postulados dogmáticos, a partir de una reflexión aparentemente libre. Se han liberado de los prejuicios morales, pero, a la vez, del análisis que los había disuelto; con él han repudiado uno de los impulsos decisivos del progreso psicológico, y ahora proclaman la necesidad de las normas morales en nombre de la armonía entre individuo y sociedad, mas sin preocuparse por su verdad o falsedad, suscribiendo ciegamente la moral convencional de hoy: «Por otra parte, los problemas morales ganan en importancia. El atribuir su valor aparente a estos problemas, con los que el paciente se debate ostensiblemente (el «superego», los sentimientos neuróticos de culpabilidad), parece llevarnos a un callejón sin salida; son problemas pseudomorales que tienen que ser desenmascarados como tales. Pero también es necesario ayudar al enfermo a arrostrar con honradez los problemas morales que verdaderamente existen en toda neurosis y a que se decida a afrontarlos» [17]. La discriminación entre problemas pseudomorales y auténticos se logra autoritaria y abstractamente, sin mencionar ningún criterio objetivo ni método alguno razonable de discriminarlos entre sí; el hecho de que no los haya no puede reprocharse a K. Horney, pero sí que haga detenerse el pensamiento al sentar con carácter absoluto una distinción que habría de convertirse en objeto de análisis y no ser presentada como solución. Su único intento de determinar el contenido del ideal moral yerra el golpe: «Un estado de libertad íntima en el que todas las facultades son plenamente útiles», cosa no solamente difusa, sino dudosa, pues la plena utilidad guarda más relación con el concepto industrial del pleno empleo que con la reflexión sobre los fines para los que contamos con las facultades. No cabe duda de que un aspecto de la dialéctica del progreso es que el individuo y la sociedad están tanto más amenazados de regresión total cuantas más ideas queden disueltas al sacarse a luz su carácter mítico; pero esta antinomia, en la que el psicoanálisis participa como parte de la ilustración, tiene que ser aprehendida, y para el desarrollo del pensamiento filosófico de hoy se re-

---

17 *Id.*, pp. 10 y ss. [v. cit., p. 9].

quiere en primer lugar la explicación de ambos momentos antagónicos. Sería un derrotismo intelectual dejar el callejón sin salida tal como está y proclamar una especie de moral doble: por un lado, la disolución genética de las nociones morales mediante su reducción a la génesis del superego y de los sentimientos neuróticos de culpabilidad, y por el otro, una promulgación de valores morales abstracta y libre de influencias de la comprensión psicológica. La concepción neofreudiana conduce, por su propia sentido objetivo, a semejante ratificación del código convencional con mala conciencia, a la doble moral de la moral, que tendría por lícito ajustarse acomodaticiamente a unas circunstancias cambiantes.

Igualmente problemática es, sociológicamente, la teoría revisionista de las causas de aquellos conflictos que K. Horney ha lanzado al mercado bajo el cuestionable título de *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*[18]. Considera que la razón fundamental de la deformación del carácter en la sociedad actual es la competencia; entre los factores de la civilización occidental que engendran una hostilidad potencial se colocaría en el lugar más elevado, probablemente, la circunstancia de que nuestra cultura esté montada sobre la competencia entre individuos[19]. Pero esto suena tanto más extraño cuanto que por lo menos el *Escape from Freedom*[20] de Fromm ha hecho resaltar los menoscabos en punto a autonomía y espontaneidad que sufre hoy el individuo, hechos que, como es claro, tienen que ver con la creciente disminución de la libre competencia debida a los consorcios paquidérmicos. La hipótesis de un *cultural lag*, esto es, de que el individuo se seguiría aferrando al espíritu de competencia, mientras que en la realidad social ésta iría desapareciendo, es difícil de sostener, pues las ideologías pueden trastocarse más lenta-

[18] Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*, Nueva York, 1937; en alemán, *Der neurotische Mensch unserer Zeit*, Stuttgart, 1951 [ed. en castellano, Buenos Aires, Paidós, 1945].

[19] Véase *op. cit.*, p. 284 [versión cast. cit., pp. 297-8].

[20] Erich Fromm, *Escape from Freedom*, Nueva York/Toronto; versión alemana, *Die Furcht vor der Freiheit*, Zürich, 1945 [versión cast., *El miedo de la libertad*, Buenos Aires, abril, 1947].

mente que las estructuras económicas que las soporten, pero no así la forma anímica de reaccionar; por el contrario, el anterior espíritu de competencia de la capa social media se esfuerza desesperadamente por ser admitido en la nueva jerarquía tecnológica, cosa de la que justamente debería sacar consecuencias la psicología del yo en la que se obstinan los revisionistas. Pero este desplazamiento último no puede siquiera ser decisivo: tampoco en la sociedad máximamente liberal era la competencia la ley con arreglo a la cual funcionaba; siempre ha sido un fenómeno de fachada. La sociedad se mantiene unida en virtud de la amenaza—por más que sea múltiplemente mediata—de violencia corporal, y de ella proviene la «hostilidad potencial» que se traduce en neurosis y alteraciones del carácter. Frente a lo que hacía Freud, que en cada paso teorético no olvidaba nunca que hay una violencia interiorizada por el individuo, la escuela revisionista ha sustituido las amenazas no sublimadas, que dimanan de la sociedad de hoy no menos que de la arcaica por el domesticado concepto de la competencia. Freud, que no partió de categorías sociológicas, captó la presión de la sociedad sobre el individuo, en sus formas concretas, por lo menos tan bien como sus seguidores sociológicos; en la época de los campos de concentración, la castración es más característica de la realidad social que la competencia; y ningún momento de la concepción revisionista lleva tan inequívocamente el sello de lo inofensivo como su pluralismo, que enumera tranquilamente, unos al lado de otros, fenómenos superficiales y determinaciones esenciales de la sociedad: «Como sabemos, la competencia no sólo domina nuestras relaciones en grupos de oficios y profesiones, sino que también rige nuestras relaciones sociales, nuestras amistades, nuestras relaciones sexuales y las que existan en las familias, y contiene en tal forma los gérmenes de la rivalidad destructiva, del menosprecio, de la suspicacia y de la envidia en toda relación humana. La existencia de bochornosas desigualdades no sólo en materia de fortuna, sino en posibilidades de instrucción, de esparcimiento, conservación y recuperación de la salud, constituye otro grupo de factores preñados de hostilidad potencial. Otro

factor es también la posibilidad de explotación de unos por otros, ya sean grupos o individuos» [21]. Mientras que la teoría económica clásica se ha esforzado siempre por concebir el proceso económico como una totalidad dotada de una autonomía inmanente, con K. Horney aparecen «el menosprecio y la suspicacia» en el mismo plano que las relaciones económicas entre grupos, esquema que se asemeja al que neutraliza los fenómenos críticos de la psicología sexual.

De hecho, no pocas formulaciones neofreudianas se encuentran al nivel de los buzones del lector periodístico y de los escritos populares en los que se maneja la psicología como medio para lograr el éxito y el ajuste social: «Si consideramos el narcisismo no ya genéticamente, sino con respecto a su verdadero significado, a mi juicio debería describírselo esencialmente como una supervaloración del yo o autoapoteosis. Por consiguiente, como un tipo de inflación psíquica, que, al igual que la económica, consiste en presentar los valores como mayores de lo que realmente son» [22]. Pese a todas las quejas acerca de los obstáculos que la sociedad opone al desarrollo del individuo, semejantes manifestaciones están con aquélla contra éste; la sociedad tendría razón contra el individuo en caso de que no se plegara a los valores vigentes. Con su pluralismo biológico-sociológico-económico, K. Horney no deja ver que el narcisismo en su forma actual no es otra cosa que un esfuerzo desesperado del individuo por compensar, al menos en parte, la injusticia de que en la sociedad del cambio universal nadie prospere jamás por su cuenta; desconoce la raíz sociológica del narcisismo, o sea que el individuo, debido a las casi insuperables dificultades que yacen hoy en la vía de cualquier relación espontánea y directa entre los hombres, se ve forzado a reverter sobre sí mismo sus energías instintivas sin utilizar; y la salud que ella tiene presente lleva el cuño de la misma sociedad a la que hace responsable de la génesis de las neurosis: «Una confianza en sí mismo sana y

[21] Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, ed. cit., pp. 175 y ss. [v. cast. cit., p. 128].

[22] *Id.*, p. 87 [v. cit., p. 67].

sólida supone una amplia base de cualidades humanas, tales como iniciativa, valor, independencia, talento, cualidades eróticas y capacidad para dominar las situaciones que se presenten» [23].

Muy estrechamente vinculada a su simpatía por la acomodación se encuentra la repugnancia de K. Horney a entrar en relación con el pasado; está conjurada con el espíritu hoy dominante, que querría proscribir cuanto no sea un hecho positivo, aprehensible aquí y ahora. Su resistencia frente a la insistente acentuación de Freud de que tendríamos necesariamente que encontrar de nuevo la conciencia de la propia infancia es comparable al pragmatismo, que tapa el pasado mientras no sirva para dominar el futuro: «Parece más provechoso hacer a un lado tales esfuerzos (por reconstruir la infancia) y enfocar la atención sobre las fuerzas que verdaderamente impulsen e inhiban a las personas; hay una probabilidad razonable de ir comprendiéndolas gradualmente aunque se tengan pocos conocimientos de la niñez... No se considera el pasado, sin embargo, como el tesoro que se busca, sino simplemente como una grata ayuda para comprender el desarrollo del paciente» [24]. *La recherche du temps perdu est du temps perdu.* La sana y satisfecha propuesta de K. Horney anula hasta la individualidad a la que supuestamente debería servir; si se la quisiera seguir, sería preciso, en último término, eliminar todo cuanto exceda de la presencia inmediata, y con ello cuanto constituye el yo. La persona curada no sería otra cosa que un foco de reflejos condicionados.

III

El motivo sociológico inicial por el que se separó de la ortodoxia el movimiento neofreudiano fue la insurrección contra ciertos rasgos despóticos del pensamiento de Freud, rasgos—o algo que los recuerda—cuya existencia no es fácil

---

[23] *Id.*, p. 116 [v. cit., p. 87].
[24] *Id.*. p. 147 [v. cit., p. 108].

de negar. Pero en ellos resalta cierto momento de verdad en cuanto se los mira a la luz del desarrollo que ha tomado la revisión: su idea de partida, la de desligar el psicoanálisis de su aprisionamiento en lo autoritario, ha llevado a unos resultados exactamente opuestos, y el psicoanálisis está más entreverado de represiones que con Freud, el cual nunca desafió explícitamente a la sociedad. Este cambio de funciones no se ha producido fortuitamente: la celosa defensa de la ternura y del afecto humano frente a la sospecha de que podrían estar radicados en la sexualidad, indica que los tabúes tienen más poderío sobre los revisionistas que sobre Freud; si en nombre del amor protestan contra la teoría sexual de éste, es que han hecho suya y empleado contra él la convencional distinción entre el amor sexual y el amor sublime, y que no tanto quieren resistir a la opresión e interdicción del primero cuanto al ataque a la ficticia pureza del último. Dicho en general, la inconsistencia del pensamiento freudiano que tanto los altera, o sea el que Freud convirtiese en central la sexualidad y se aferrase a los tabúes sexuales, no es, en modo alguno, un simple error intelectual, sino que responde al estado de hechos objetivo, por el cual el placer y la prohibición no se pueden desarticular en forma mecánica, sino que se condicionan recíprocamente; es preciso concebirlos en su mutua acción, y tan difícil es representarse el placer sin la prohibición como ésta sin aquél. Si el psicoanálisis niega este ensamblaje, se reduce a un tipo de terapia social destinada a resolver saludablemente los conflictos del yo, y termina en una ratificación incluso de la sociedad patriarcal, de la que había querido apartarse la Secesión.

Freud tenía razón allí donde no la tenía. La fuerza de su teoría se alimenta de su ceguera frente a la división entre sociología y psicología, que, por lo demás, es resultado de aquellos procesos sociales que muchos revisionistas, con el lenguaje de la tradición filosófica alemana, llaman la alienación del hombre. Y si ellos se han visto conducidos, justamente por una comprensión crítica del lado destructivo de tal división, a obrar como si mediante la psicoterapia pudiese curarse el antagonismo entre el ser privado y el ser social del

individuo, igualmente Freud ha dado expresión adecuada, precisamente con su atomística psicológica, a una realidad en la que los hombres, de hecho, han sido atomizados y divididos unos de otros por un abismo insalvable. Esta es la justificación de su método de ahondar en las profundidades arcaicas del individuo y de tomarlas como algo absoluto, que sólo estaría vinculado a la totalidad por la pasión y las necesidades más vitales; es cierto que Freud aceptó ingenuamente la estructura monadológica de la sociedad, mientras que la escuela neofreudiana ha hecho suya la conciencia crítica de la misma; pero en lugar de permanecer allí consecuentemente, quiere esta escuela superar lo negativo al tratar las relaciones inhumanas como si ya fuesen humanas. En la constitución actual de la existencia, las relaciones entre los hombres ni proceden de su libre albedrío ni de sus instintos, sino de leyes sociales y económicas, que se salen con la suya por encima de ellos; y si en tal situación la psicología se humaniza o hace idónea para la sociedad, obrando como si fuese ésta la determinada por los hombres y por su yo más íntimo, presta a una realidad inhumana el resplandor de lo humano. No se puede deshacer cómodamente de aquellos sombríos pensadores que insisten en la maldad e incurabilidad de la naturaleza humana y proclaman pesimistamente que es necesaria una autoridad—entre ellos se encuentra Freud junto a Hobbes, Mandeville y Sade—diciendo que son reaccionarios: nunca fueron bien recibidos en su propio estrato social; y el que tenga que hablarse del costado luminoso del individuo y de la sociedad, y no del sombrío, es exactamente la ideología oficialmente admitida y respetable, a la que sucumben los neofreudianos, que se indignan contra el reaccionario Freud, en tanto que su implacable pesimismo apunta a la verdad sobre las relaciones de las que nada dice.

Este aspecto de la controversia es hoy especialmente oportuno siempre que los revisionistas discuten el concepto de lo nuevo. Según K. Horney, Freud es «evolucionista en su manera de pensar, aunque de una forma mecanicista. Esquemáticamente, a su modo de ver, en nuestro desarrollo ocu-

rren pocas novedades después de los cinco años, y las reacciones a experiencias posteriores son repeticiones de lo que ya haya sucedido»[25]. «La expresión más general del pensamiento de Freud, de índole mecánico-evolucionista, radica en la teoría de la compulsión repetitiva»[26]. Realmente, para Freud, tras las primeras fases del desarrollo no sucede nada propiamente nuevo: la reiteración idéntica de reacciones psicológicas caracteriza un estadio histórico en el que se destacan de nuevo los rasgos arcaicos de la civilización. Y esto es lo que pasa por alto K. Horney; cuando reprocha a Freud que le falta la fe en la novedad, parece creer que lo nuevo sería posible en cualquier momento, como si se pudiese fabricarlo bajo pedido; su concepto de novedad es el de la producción en masa, que pregona de todo *gadget* tipificado que no lo ha habido antes: «El pasado está siempre, de alguna forma, contenido en el presente... Yo diría que no se trata del presente contra el pasado, sino de los procesos de desarrollo frente a los de repetición»[27]. Pero solamente si la teoría menciona por su nombre la repetición e insiste en lo negativamente siempre igual a sí mismo, de lo aparentemente nuevo puede, acaso, arrancar a lo siempre igual la promesa de lo nuevo; cosa que, sin embargo, es difamada por K. Horney como algo neurótico o mecanístico. Cuando asegura que las cosas no van tan mal, el optimismo es pseudorradical, y la creencia en las posibilidades ilimitadas del hombre, un honrar con la boca; mas si se preguntase a bocajarro a los revisionistas qué es lo que, en el fondo, tienen contra su maestro, es de presumir que dirían que le faltaba amor; en una ocasión se ha hecho contrastar el gran corazón de Groddeck y la ternura compasiva de Ferenczi con la frialdad y la distanciación de Freud. Pero ningún pensador ni artista avanzado escapa a este reproche; por tomar amargamente en serio la utopía y su realización, no es ningún utópico, sino que clava los ojos en la realidad tal y como es, para no dejarse burlar

[25] *Id.*, p. 42 [v. cit., p. 33].
[26] *Id.*, p. 43 [v. cit., p. 34].
[27] *Id.*, p. 154 [v. cit., p. 113].

por ella; quiere liberar de su cautiverio los elementos de lo mejor que en ella estén encerrados, y llega a la dureza de aquellas pétreas relaciones para romperlas. La posibilidad de un viraje no se favorece mediante la mentira de que, al fin y a la postre, todos seríamos hermanos, sino únicamente divulgando los antagonismos existentes; y la frialdad de Freud, que rechaza toda fingida inmediateidad entre médico y enfermo y reconoce abiertamente la esencia profesionalmente mediada de la terapia, tiene más respeto por la idea de humanidad, al prescindir sin contemplaciones de su apariencia, que el aliento consolador y el calor a petición. En un mundo en el que el amor se ha convertido en un instrumento psicotécnico más, el pensamiento que se obstina en que el médico ha de curar al enfermo sin afectar «un interés humano» es fiel al amor; y la sociedad se ha desarrollado hasta el extremo de que éste posiblemente sólo pueda ser amor siendo resistencia frente a lo existente: «Si no odiase el mal, no podría amar el bien» [28], se dice en *Las banderas negras*, de Strindberg. Es muy instructivo lanzar una ojeada a la aplicación concreta del amor de los revisionistas: se prescribe la simpatía personal por los pacientes como medio de conseguir una buena transferencia, y se ensalza la naturaleza asexual del amor; mas tan pronto como éste no es práctico, es decir, no conduce ya a una relación feliz y real con su objeto, se lo denigra; en su libro sobre *El autoanálisis* [29], K. Horney ha introducido el concepto de la dependencia morbosa, y tiene por total y absolutamente neurótico el fenómeno así designado, o sea la vinculación erótica a una persona más allá de la satisfacción; tal vinculación es a sus ojos una enfermedad, que «se oculta bajo conceptos tan pretenciosos como los de 'amor' y 'fidelidad'». Según su esquema, está sano y bien ajustado quien no da más sentimientos que los que pueda recobrar; el amor ha de convertirse, también psicológicamente, en lo que es sin más sociológicamente, en un intercambio de equivalentes. Se puede preguntar si el amor, que trasciende el círculo de las

---

[28] A. Strindberg, *Schwarze Fahnen*, Munich y Berlín, 1917, p. 254.
[29] Karen Horney, *Selfanalysis*, Nueva York, 1942.

relaciones de cambio, no contendría necesariamente aquella adición de desesperanza que los revisionistas quieren expulsar; y tal vez la hostilidad freudiana hacia el hombre no sea otra cosa que aquel amor desesperanzado y la única expresión de esperanza que aún nos reste.

El complejo pensamiento de Freud incluye un aspecto más emparentado con la intención global del movimiento neofreudiano de lo que a primera vista parece; y basta apremiarlo unilateralmente para llegar a consecuencias incompatibles con el núcleo de la teoría freudiana. En sus escritos «técnicos» ha formulado Freud para la terapia los postulados de flexibilidad, duración de las modificaciones y adaptación práctica, que podrían muy bien ser citados por los revisionistas para justificar su posición. Cuando K. Horney destierra el amor desdichado a la categoría de lo neurótico, peca contra el espíritu de Freud más por virtud de la tesitura de su acrítica valoración de la salud psíquica que por el contenido del pensamiento; así, en sus *Observaciones sobre el amor de transferencia* llega éste a decir que todo enamoramiento «estriba en una reedición de rasgos antiguos y repite reacciones infantiles... No hay nadie que no repita modelos infantiles. Y precisamente lo que constituye su carácter compulsivo, que recuerda lo patológico, procede de su condicionamiento infantil» [30]. Si Freud llama infantil al enamoramiento, sin distinguir sus rasgos libidinosos primarios de los debidos a la represión, bien pueden los revisionistas ultrajar como patógeno el amor incompatible con el principio de realidad.

Esta aporía repercute en el psicoanálisis como tal. Por un lado, la libido es para él la realidad propiamente psíquica, y su satisfacción, positiva, en tanto que la abstención, por llevar a la enfermedad, negativa; mas, por otro, asume la civilización—que fuerza a abstenerse—, si no de modo lisa y llanamente acrítico, en todo caso, resignado. En nombre del principio de realidad justifica el sacrificio psíquico del individuo,

---

[30] Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Londres, 1946, X. p. 317 [versión cast., *Obras Completas*, Madrid. Biblioteca Nueva, 1948, t. II, p. 355].

sin someter aquel principio mismo a un examen racional; y esta doble inmolación, que recuerda los problemas de la educación, necesariamente habrá de fomentar una doble inmolación en la apreciación de la libido. Como método de tratamiento médico dentro de unas estructuras sociales dadas, tiene que estimular el ajuste social del paciente, animarlo al trabajo y a la alegría en el interior de tales relaciones; pero con ello no puede eludir la admisión—o hasta el refuerzo— de ciertas maneras de comportarse y formas de satisfacción que, comparadas con el núcleo de la doctrina psicoanalítica —la teoría de la libido—, son muy dudosos sustitutos. El mismo Freud se vio llevado con frecuencia a formulaciones que hacen resaltar tal duplicidad en forma pregnante; así, en un pasaje de las *Observaciones sobre el amor de transferencia* previene al analista para que no ceda a los deseos eróticos de sus enfermas, y continúa luego diciendo: «Por mucho que valore el amor, es preciso que coloque en un lugar más alto la ocasión que tiene de hacer subir a su paciente un escalón decisivo de la vida: tiene que aprender de él la superación del principio del placer, la renuncia a una satisfacción al alcance de la mano, pero socialmente desordenada, en beneficio de otra más lejana, acaso, en suma, insegura, pero tanto psicológica como socialmente irreprochable» [31]. Queda sin analizar qué sea lo «irreprochable»; y el hecho de que la forma de satisfacción que se exige sea la menos segura siembra dudas sobre el principio en cuyo nombre se reclama.

La grandeza de Freud, como la de todos los pensadores burgueses radicales, reside en que deja sin resolver semejantes contradicciones y rehusa pretender una armonía sistemática allí donde las cosas estén desgarradas en sí mismas: hace patente el carácter antagónico de la realidad social en la medida en que éste alcanza a su teoría y a su *praxis* en el interior de una división de trabajo prescrita. La inseguridad del fin propio de la acomodación—y la sinrazón, por tanto, de la actividad razonable—que descubre el psicoanálisis refleja algo de la sinrazón objetiva y se convierte en denuncia de la civiliza-

31 *Id.*, p. 319 [versión cast. cit., p. 356].

ción. Los revisionistas sólo necesitan aislar la cara práctico-realista de la concepción freudiana y colocar el método psicoanalítico, sin la menor reserva, al servicio de la acomodación para sentirse en seguida a sí mismos como ejecutores de las intenciones de Freud que rompen su espina dorsal: en su caso no se trata tanto de desviaciones heréticas con respecto a las doctrinas freudianas cuanto de un cómodo planchado de sus contradicciones. En sus manos, la teoría de Freud se convierte en otro medio más de integrar las conmociones psíquicas al *statu quo* social: hacen del análisis del inconsciente parte de la cultura de masas industrializada, y de un instrumento de esclarecimiento, uno de la apariencia según la cual la sociedad y el individuo, la acomodación a la realidad todopoderosa y la dicha, coinciden; apariencia que se torna cada vez más omnipresente ideología de un mundo que atrapa al individuo sin residuo en una organización ininterrumpida; no obstante lo cual, sigue siendo no menos compulsiva e irracional de lo que siempre han sido las lesiones psicológicas del individuo.

T. W. A.

SCHOPENHAUER Y LA SOCIEDAD

El concepto de sociedad burguesa se naturalizó en los tiempos de Schopenhauer, pero tenía una larga prehistoria. Con la ruina de la ordenación jerárquica, acaecida en el Renacimiento, desapareció también la certidumbre de una articulación natural de la humanidad, y la forma de las relaciones sociales exigió una justificación; sin embargo, el interés que se anunciaba filosóficamente en el empuje de los nacientes Estados nacionales entrañaba a la vez la negación de la específica esfera que nosotros llamamos sociedad: en oposición a la gran escolástica, la nueva filosofía contraponía directamente el Estado a la persona singular; así, aun cuando Maquiavelo pintó con admirable sagacidad las luchas sociales en Florencia, en sus declaraciones teóricas parece que el gobierno republicano y el monarca se las tienen que haber siempre con un conjunto de personas singulares: la historia queda determinada, lo mismo por el lado del gobierno que por el del pueblo, no tanto por medio de la estructura dinámica de agrupamientos condicionados económica y socialmente cuanto—de modo inmediato—en virtud de impulsos y pasiones de individuos. Análogamente piensa Hobbes, tan emparentado con Schopenhauer: con toda su inteligencia de las conexiones sociales, pese a su profunda comprensión para los fenómenos y epifenómenos de la sociedad—por ejemplo, el de la ideología—y a su comparación del Estado con un organismo, Hobbes entiende preferentemente por aquél unos

individuos provistos de poder cuya tarea consistiría en la dominación sobre los demás individuos; si bien no sería algo así como que el Estado se encontrase a la vez «en» las personas singulares que, según la teoría del contrato estatal, se hayan reunido con fines de seguridad y se hayan sometido a un gobierno: se encontraría simplemente fuera y por encima de ellas. Si el Estado es republicano, gobiernan varios; si es monárquico—tanto en Hobbes como en Maquiavelo, más bien se trata de la robustez del gobierno que de su forma—, coincide con la monarquía[1]. La sentencia atribuida a Luis XIV—«*L'Etat c'est moi*»—es, poco más o menos, el total y suma de la filosofía estatal de Hobbes.

El pensamiento del ser social como algo propio se aprehendió por vez primera en la edad contemporánea por la Ilustración y domina la oposición entre los *philosophes de la lumière* y Rousseau. Si Helvecio explica, siguiendo enteramente la tradición racionalista, que «la patria son solamente los ciudadanos y convertirla en un ser real significa dar ocasión a muchas ideas falsas», Rousseau funda el mito de la nación: la patria debe ser un ser propio, que penetre todas las personas singulares, constituido y renovado perpetuamente a partir de la voluntad general; la totalidad del pueblo organizado repercute poderosamente sobre los individuos singulares como una energía viva, como una segunda naturaleza, no menos sublime y benéfica que la primera cuando no estaba mutilada, y por ella deberían los hombres encontrar de nuevo el camino hacia un nivel más elevado, una vez que en la falaz civilización, en la «época de la pecaminosidad completa»—por hablar con Fichte—, se ha desvanecido la pureza de sentimientos. La desigualdad crasa, el imperio de los pocos sobre los muchos, ha aniquilado la ingenua virtud del estado de naturaleza, que renace como virtud social, como amor al ser general, a la patria que se reconoce con justicia como propia: la sociedad es el núcleo de la filosofía rousseauniana. Rousseau se remite —no con toda razón—a Montesquieu: éste, en su estudio

[1] Cuyo sentido etimológico es el de gobierno de uno solo. *(Nota del T.)*

comparativo de la dependencia de las instituciones nacionales con respecto a las condiciones culturales y naturales, había defendido, en sentido conservador y estético, la tesis del papel mediador del clero, la aristocracia y las corporaciones entre el rey y el pueblo y había convertido la sociedad en objeto de análisis; muchos románticos alemanes—Hegel también—han seguido a Rousseau en su admiración por Montesquieu, y ordinariamente se retrotrae el concepto de espíritu del pueblo [*Volksgeist*] a su *esprit général;* pero el primero de los contemporáneos que no aplicó la filosofía a la sociedad, sino que, al contrario, desarrolló la filosofía a partir de la idea de sociedad, fue Rousseau—y tras él Kant, a cuyos escritos prácticos y de filosofía de la historia subyace por doquier la idea de la sociedad justa—. Finalmente, y de modo independiente, Saint Simon y Hegel deslindaron la sociedad del Estado para convertirla en un dominio propio de la investigación: en ambos se considera como una esfera mediadora, con estructura y energía propias, entre el Estado y los individuos, así como entre éstos entre sí; y cada persona singular quedaría determinada por ella no menos que por la naturaleza y el Estado. Mientras que con los jóvenes hegelianos, en especial con Marx, la teoría de la sociedad es una sola cosa con la filosofía, en Comte desborda de la filosofía (hacia 1840), en calidad de ciencia particular y tras las demás disciplinas fundamentales, como la última y suprema de éstas y deja atrás un vacío: ha comenzado el período positivista de la sociología, así como el del pensamiento en general.

Cuando Schopenhauer habla de la vida social se refiere más frecuentemente a las reuniones de sociabilidad *(la compagnie, le monde)* que a la sociedad burguesa en su conjunto; pero cuando de esta última se trata, es patente su parentesco con los ilustrados en sentido propio, mucho mayor que con Rousseau o con los románticos, por no hablar de Hegel: como las partículas de la materia están gobernadas por leyes mecánicas, las relaciones de los individuos lo estarán por otras psicológicas; y la sociedad consistirá en mantenerse unidos en virtud de los mecanismos psicológicos del miedo y de la agresión—a los que la previsión apoya en ocasiones—. Puesto

que, según Schopenhauer—y en esto se opone a Helvecio y a los demás—, la educación concierne sólo al intelecto, y no al carácter, es claro que este ser esencial de la sociedad no podría variar: con todos los pensadores que no procuraron entender los lados nocturnos de la psique humana en conexión con la totalidad social, sino que los hipostasiaron directamente como rasgos esenciales, eternos, como situación natural, Schopenhauer creyó en la permanencia inacabable y en el carácter natural de una sociedad esencialmente represiva.

Por mucho que la historia reciente parezca confirmar el escepticismo de Schopenhauer, por mucho que se hayan destacado en crueldad las consecuencias de los intentos de cambios, la apología de la represión pertenece al mundo que hace necesaria la represión. Aunque el pesimismo social de Hobbes tuviera un significado ilustrador y progresivo—llevó, con todo, a poner fin, mediante un Estado fuerte, a las guerras de religión y ciudadanas—, ha obrado desde la época del buen burgués como una pura reacción; el desprecio volteriano del populacho se refiere a las masas víctimas del abuso, que contra sus propios intereses impiden lo mejor. Schopenhauer, por el contrario, no ve la canalla en la chusma plebeya y aristocrática que encuentra diversión en las torturas de la plaza de la Grève y que aplaude cada infamia, sino en los sublevados de 1848. El mismo pensamiento, la misma teoría, son otro pensamiento y otra teoría en un instante histórico distinto. En el siglo XIX, el enaltecimiento de un poder fuerte del Estado frente a los deseos insaciables de las masas no sirvió ya para una orientación más racional de la jurisdicción estatal ni para liberar fuerzas económicas, sino—en medida creciente—para combatir todas las tendencias que apuntaban hacia reformas, y procuró buena conciencia a los denegadores (ello es verdad en la segunda mitad del siglo más aún que en la primera). La historia de la economía no deja de tener su parte en la ascendente fama de Schopenhauer. Pues el triunfo de la técnica y el desarrollo de la industria, que se encuentran en «interacción»—categoría odiada por Schopenhauer—con aquélla, no ha proporcionado a los hombres la existencia más dichosa que se esperaba: por poco que hayan

crecido las diferencias sociales entre 1850 y 1914, tanto más aumentó su importancia subjetiva y objetiva; las relaciones se atirantaron y el auge llevó a una inseguridad activa, que Alemania ha experimentado más que nadie desde el establecimiento del Imperio. (En efecto, no se ha saturado como las otras: su estilo político se funda en haber conseguido la unidad gracias a una victoria militar.) Como la agricultura necesita protección aduanera, debido a la competencia exterior, y como la industria de exportación quería sentir tras sí un poderío y necesitaba en el interior, frente a las exigencias socialistas, una mano firme, incluso los liberales nacionales terminaron por ver la esperanza en la rápida creación de un Ejército y una Marina y en un Estado fuerte; la competencia internacional condujo a las grandes coaliciones, a la carrera de armamentos y a los bloques de poder; y el sistema colonial, el lugar al sol y las crisis interiores y exteriores originaron en la subconsciencia de los pueblos el desengaño y la resignación, así como el sentimiento de culpabilidad sobrecompensado, que son característicos de la época guillermina.

La filosofía pesimista se convirtió en la racionalización del inquietante estado de la realidad: ayudó a cargar sobre la esencia del mundo la carencia de los alivios que se habían esperado del progreso técnico, en lugar de deducir las desgracias que se anunciaban de una organización de la sociedad en la que la técnica se les ha escapado de entre las manos a los hombres. El quietismo filosófico y el temple *fin de siècle* cuadraban perfectamente entre sí. En oposición a la confianza en la razón y en la perfectibilidad de los hombres que tenían los ilustrados, con los cuales compartía Schopenhauer la imagen atomista de la sociedad, él insistía en la insensatez de los empeños históricos, ya fueran teoría o *praxis*, palabra o acto; y del mismo modo que en su recusación de la filosofía de la historia se contenía el desprecio—sin duda, muy fundado—por los movimientos históricos, en especial por los más famosos, por otro lado, en la proclamación de tal insensatez se hallaba la consagración de lo existente. Sin embargo, en ausencia de una teoría vigente de la sociedad y, ante todo, sobre el supuesto de la falta de importancia prác-

tica de todos los frutos de aquel ocio creador por mor del cual Schopenhauer reclamaba la tranquilidad y el orden, es difícil comprender por qué el interés de un filósofo independiente por el mantenimiento del estado de cosas ha de tener más peso filosófico que el interés de los trabajadores auxiliares por su modificación: en rigor lógico, el pesimismo filosófico no se compadece mejor con la argumentación racional en favor del *statu quo* que con la propaganda por la subversión. Por otra parte, el mantenimiento y perduración de un orden no deja a éste, sin más, inalterado: la misma sociedad que Schopenhauer quería ver a salvo de alteraciones se ha convertido finalmente en otra siguiendo sus propias leyes inmanentes, su propio concepto; y su misma defensa, tan eficaz, ha contribuido a acabar con la tranquilidad y a invocar otra vez en Europa los grandes tiempos, ante los que la filosofía se ha encontrado siempre en retirada.

Mas en el intransigente nominalismo de Schopenhauer frente a la sociedad estriba la raíz de su grandeza. Del mismo modo que en la naturaleza los géneros son meras abstracciones, dice: «En el género humano sólo los individuos y el curso de sus vidas son reales; y los pueblos y su vida, meras abstracciones» [2]; no ha tributado ningún entusiasmo al mito rousseauniano: niega la existencia de lo colectivo y se aferra a los seres vivos singulares, al hombre y al animal con sus necesidades y sus pasiones, su debatirse por existir y por el bienestar, su miseria. Cuando se presenta su doctrina suele hacerse notar perfectamente que describe la voluntad de dicha como ciega e irrealizable, pero no tanto que ha mensurado con semejante dicha no sólo el universo, sino además el orden inteligible. También Kant ve, con Rousseau, que en la ruta de la civilización la prosperidad del individuo no ha mejorado acompasadamente y que no parece la meta de la historia; pero él y sus sucesores—por no decir nada de la filo-

---

[2] Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, edit. por A. Hübner, 2.ª ed., Wiesbaden, 1949: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. III, II, lib. III, cap. XXXVIII, pp. 505 y s. [versión cast., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Aguilar, s. a., p. 994].

sofía universitaria—han justificado la historia, pese a todo, e incluso han hecho de esta justificación la tarea de amplias construcciones. Frente a ello, la filosofía de Schopenhauer —y no meramente en su parte práctica, sino precisamente en la teórica—ha escatimado a la realidad el tributo de ser acolchada en el dorado de la eternidad: su rechazo de la subversión no está motivado filosóficamente—ni por el imperativo categórico, ni por el espíritu objetivo ni por sentido alguno oculto—, sino, abiertamente, por la libertad de que participaba por su peculio y sus rentas; y el miedo a quedar expuesto sin bienes a la realidad social, no menos que su agradecimiento frente a los defensores del orden, que él temía, no dictan ningún juicio amistoso sobre aquélla. En Schopenhauer se hicieron filosóficos el sentido del comerciante, que había heredado de su padre; la naturalidad, que se debía al don de encontrarse a gusto incluso en otros países y lenguas, y la sobriedad en que estaba formado. Tras el pesimismo, que se dejó explotar ideológicamente en la época guillermina, y tras el desdén por el sistema adecuado a los tiempos en todos los sectores, se encuentra el impertérrito interés por el destino, acá y en el más allá, de la persona singular. La filosofía ha de dar cuentas; y como el balance es negativo, el santo se queda al final con la razón: quien arregla el mundo ha hecho trampa. Lo existente no queda glorificado por la desconfianza schopenhaueriana ante la reforma y la revolución.

La discreción del comerciante organiza hasta las piezas más íntimas de la doctrina: la estética trascendental cobra una importancia tan grande en *El mundo como voluntad y representación* porque expone la subjetividad del principio de individuación; como el espacio y el tiempo no corresponden a las cosas en sí, la multiplicidad de los hombres y de las cosas muestra ser una apariencia; y la solicitud por el propio bienestar a costa de los demás, una inversión errónea: el afortunado en este mundo se considera rico en ilusiones; la doctrina de la idealidad de la pura apariencia o fenómeno corrige un cálculo trastocado: el que alguien lastime a la humanidad en virtud de su deseo de riquezas y de poderío no le marca tanto como pecador que como estafado, pues lo

que consigue es propiamente nada. La filosofía existe para que nadie se deje timar. La obra de Schopenhauer está toda penetrada por este instinto y ha llegado hasta Nietzsche sin debilitarse bajo sus sucesores.

Los rasgos del burgués ilustrado del siglo XVIII aparecen en el estilo, reflexivo y perfectamente desarrollado, y en muchas particularidades todavía de modo más saliente que en la concepción del todo. Ninguna solemne gestería lingüística para sacarse de la manga un sentido de la falta de sentido y de la muerte, ninguna teología de la nada, ningún sustitutivo de la filosofía de la historia por medio de una historización del ser en que las víctimas no aparezcan y los verdugos se escondan, puede confundirse con el claro tono de la obra schopenhaueriana: por mucho que ésta sostenga como tesis principal la inevitabilidad del padecer y de la bajeza y subraye la inutilidad de la protesta, su estilo constituye una protesta única contra el que sea así; a la crueldad no se la convierte en un ídolo, y su interpretación positiva le es abominable. Si la intransigencia con el círculo eterno de la desdicha se entiende como una venganza sublimada, Schopenhauer era un filósofo vengativo; ciertamente, él ve lo negativo a través del medio del ocaso histórico de su propia forma de existencia social —los ciudadanos de su género desaparecen—; pero si en la literatura emancipatoria de una capa social particular, en su optimismo, puede anunciarse la llegada, al mismo tiempo, de un interés general por el paso a algo mejor, lo mismo ocurriría en la filosofía de su ocaso, en su pesimismo, con el interés por lo que en el llamado progreso ha de custodiarse. El esquema en blanco y negro de ascensión y decadencia es, desde hace mucho, insuficiente para la evaluación social de los fenómenos culturales.

Cuando Schopenhauer informa sobre cuestiones históricas —guerra, Cruzadas, Inquisición—parece estar hablando Voltaire, para el que albergaba, como Goethe y Nietzsche, la máxima veneración. Y con Voltaire no tiene sólo en común la energía con que rechaza el libre albedrío y la teodicea, sino, ante todo, la defensa de la religión por razones pragmáticas y en cuanto ética popular. Indudablemente, Schopen-

hauer—cuando llega a este asunto—ha de acabar con la verdad de la creencia en Dios de un modo incomparablemente más radical que el decidido teísta francés, cuya crítica no se refiere a la religión, sino al fanatismo; ambos se asen a la filosofía en vez de a la revelación, pero Schopenhauer busca una información sobre la esencia del mundo, sobre el aquende y el allende, y no quiere, en modo alguno, equivocarse en la cuenta: para él, la persona particular, la pregunta por el destino del alma, por la muerte y el pecado original, son más graves que para el literato militante, a quien preocupa mucho un orden más justo de este lado de acá. Mas el que Schopenhauer pusiera en juego precisamente en la metafísica la misma aguda inteligencia que los ilustrados en la crítica terrena, el que clavara los ojos en las cosas últimas y se dedicara enteramente a ellas, lo mismo mediante un método penetrante y lógico—piénsese únicamente en el razonamiento por analogía en virtud del cual extendió la observación del sentido interno a fundamento del sistema—que con una cultivada experiencia psicológica, libre del miedo de los empleados y de rango comparable a la de los grandes novelistas, así como la reunión de profundidad y de naturalidad comercial, han hecho de su obra expresión de una constelación única y una clave de la historia de la filosofía.

Del mismo modo que en el oscuro aspecto del mundo en Schopenhauer se dibuja lo otro contra su voluntad, el aferrarse a la sociedad perversa revela una mejor [3]. Desde luego, en muchos lugares la pasión del pensamiento pasa por encima del veredicto del pesimismo social: ya en el primer tomo de *El mundo como voluntad y representación* surge la idea de la «tierra de Jauja» [4], que podría ser realizada en un Estado ilustrado con un orden verdaderamente armónico; si bien es cierto que se acumulan las razones por las que, con todo, no es posible: el hecho de que se haya permanecido tan alejado

---

[3] Cf. Heinz Maus, *Kritik am Justemilieu. Eine sozialphilosophische Studie über Schopenhauer*. Bottrop i. W., 1940.

[4] Arthur Schopenhauer, ed. cit., t. I, § 62, p. 413 [vers. cit., p. 382].

de esta meta, la inútil ociosidad y el aburrimiento que se darían, los pequeños negocios particulares y, finalmente, la guerra y el exceso de población. En el segundo tomo de los *Parerga* se formula con mayor decisión la idea del bien social: «Si el ser maquinal continúa sus progresos en la misma medida durante algún tiempo más, puede salir de ahí que la fatiga de las fuerzas humanas se evite casi totalmente, a la manera como en gran parte ocurre ya con la fuerza del caballo. Así, pues, cabe, sin duda, pensar en cierta generalidad de la cultura espiritual del género humano, la cual, por el contrario, hasta el presente ha sido imposible, ya que la parte más numerosa del mismo tiene que dedicarse a un duro trabajo corporal—pues la irritabilidad y la sensibilidad se encuentran siempre y por doquier en antagonismo, en general como en el caso singular: justamente porque bajo ambas se halla, subyacente, una y la misma fuerza vital—. Puesto que, además, *artes molliunt mores,* acaso desaparezcan enteramente del mundo la guerra en lo grande y las pendencias y duelos en lo pequeño, de igual manera que se han hecho ahora mucho más infrecuentes. Mas no tengo aquí el propósito de escribir una utopía» [5]. Aquello que no era deliberado lo cumplen las diagnosis negativas aún más a fondo que las digresiones en lo positivo: la manera en que aquellos amargos y humanos conocimientos se confirman en la historia más reciente sobrepuja incluso el presentimiento de los infortunios que, como se dice en el citado § 62 de *El mundo como voluntad y representación,* «actualmente sólo es capaz de representarse una imaginación osada» [6]: no es necesario pensar únicamente en que el fanatismo, las persecuciones inacabables, los crueles destierros y exterminios de grupos nacionales y religiosos enteros que Filatetes describe en el diálogo sobre la religión [7], han en-

[5] Arthur Schopenhauer, ed. cit., t. VI, *Parerga und Paralipomena,* § 125, p. 236.

[6] Arthur Schopenhauer. *Die Welt als Wille und Vorstellung,* ed. cit., t. I, § 62, p. 414 [vers. cit., p. 382].

[7] Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena,* ed. cit., II, § 174, pp. 343 y ss.

contrado una continuación gigantesca en el siglo de Hitler y Stalin; basta acordarse de la vida social cotidiana en los países en que se conduce con más éxito la lucha contra la pobreza. Se ha conseguido una infinidad de cosas: no sólo se conjuran una y otra vez las crisis económicas, sino también las de las instituciones de la libertad; casi se ha realizado el panorama utópico de Schopenhauer, mas la presión no se ha debilitado; no obstante el inimaginable aumento de las fuerzas productivas, la vida no se ha aliviado con el desahogo progresivo; y no sólo está al acecho, dentro y fuera, como una amenaza, una miseria recidiva—que, desde luego, continúa existiendo aún en medio de la civilización (en regiones como el sur de Italia sale a luz del modo más craso)—, sino que el mejoramiento ha proporcionado nuevas cargas, unas ideales y otras reales.

Sería fácil hacer hablar al presente en el sentido de Schopenhauer. Los hombres se multiplican velozmente, y las necesidades ligadas a la técnica, más velozmente aún: si en un país el número de habitantes se ha duplicado desde 1900, en el mismo tiempo se han multiplicado por mil los tipos especiales de aparatos nuevos que el hombre tiene que adquirir en la calle, en parte por su profesión y en parte por causa del imprescindible prestigio [8]. Es innegable el efecto civilizatorio de semejante dotación: la eliminación progresiva de la servidumbre doméstica de la mujer, la igualación de las maneras de ser del trabajador y del empresario, la democratización de la existencia; y la civilización no es algo así como

[8] En América, en donde en 1900 existían 8.000 autos matriculados y la producción anual importaba 4.200 unidades, se contaban 46,3 millones en 1953, y la producción ascendió ese mismo año a 6,1 millones. Frente a los 110 millones de aparatos de radio de los Estados Unidos, los 11 millones de la República Federal (alemana) resultan modestos; pero, teniendo en cuenta el auge general, es de esperar que se establezca la relación conforme a la población, lo mismo a este respecto que en cuanto a las docenas de millones de aspiradoras y de neveras y a los 34 millones de aparatos de televisión que posee América —que funcionan diariamente cinco horas por término medio en las familias que los poseen.

lo opuesto a la cultura, según querían los agentes del Tercer Reich, sino su supuesto. Mas, sin duda alguna, también es innegable la dislocación—que se impone de modo forzoso—de las energías económicas a favor del instrumental: la compra del automóvil y del receptor se hace inevitable y obligada, la fundación de una biblioteca privada seria pasa a ser un lujo más raro—y, además, menos ventajoso, pues en la radio y en la prensa se entera uno del resumen y las consecuencias del libro, y los matices contarían sólo para el especialista—. Esta misma dislocación ocasiona, por lo demás, que el efecto beneficioso de la reducción del tiempo de trabajo se pueda trasmutar en un excedente de ocio sólo en medida limitada: antes que los diferentes instrumentos de entretenimiento de masas hayan de combatir el aburrimiento del tiempo libre —que se acorta por causa del recorrido de ida y vuelta al trabajo—nos espera la conservación de nuestra casa y de los aparatos mismos, de la que ha de cuidarse por sí aun quien esté bien pagado, debido al creciente coste del trabajo manual. La mujer ejerce una profesión. El pago a plazos de aparatos cada vez más confortables se prolonga hasta que, acaso, éstos son ya anticuados y han de sustituirse por otros aún más confortables. Se trata de ir al compás de las obligaciones que el desahogo impone sobre cada uno; pero la energía psíquica de que dispone el individuo para los intereses personales está limitada por la naturaleza; y el enorme gasto interior que la vida de la totalidad—que se reproduce sin coacción exterior—exige de los individuos y la tensa atención en las faenas, así como en las diversiones—transmitidas mecánicamente—consume mucho de ellos. Tal vez no estaba descaminado Helvecio al vincular con una cultura justa, como fundamento de la fantasía, el tedio, que Schopenhauer considera sólo como una calamidad y al que hace máximamente responsable de las supersticiones [9]. La frontera entre ocio y tedio es borrosa, y los hombres no alcanzan ambos; en la civilización técnica

[9] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., I, § 58, p. 380 [vers. cit., p. 353].

están curados tan radicalmente de su torpeza que desaprenden la resistencia; pero ésta es el alma de la filosofía schopenhaueriana.

Su idea de la compensación del progreso mediante nuevas penas, en cuyo cumplimiento se impondría la representación de algo mejor, encontraría en el presente un rico material fenoménico, incluso si se considerase solamente a los países libres del Oeste y se cerrasen los ojos ante la penuria y el terror del Este. Schopenhauer, que hablaba con burlas del fumar y de los infantiles juegos que no requieren ningún esfuerzo intelectual de la gente, podría señalar rabiosamente la cultura de masas de hoy y sus anuncios, que habrían encontrado con él el lugar merecido; pero en la crítica negativa de la situación actual, en la que lo estructural ha adquirido un poder tan grande, tendría que proceder a reconocer que la fuerza y la intención de la persona singular, que se integran en el total, no están menos determinadas por éste que él por ellas: la totalidad de las relaciones sociales se constituye en cada caso como una realidad con su legalidad propia, y es la sociedad, que se origina y cambia a partir de los individuos —vinculados socialmente—, y no el individuo pensado como aislado de la sociedad, la que brinda cuidado y amparo en distribución y grado determinados por ella; los individuos y grupos, que obran de modo diverso de acuerdo con su puesto en la sociedad, que cumplen una función que resulta del juego de fuerzas de la totalidad, no se apoyan en afectos e ideas independientes de las instituciones decisivas con respecto a la justicia y la injusticia. El conjunto total, en que, indudablemente, también se incorpora y se deshace trabajando lo libre e independiente frente a la sociedad, da lugar a la cultura y a la cultura de masas, de su estado depende el estado del lenguaje y, verdaderamente, el de todos los dominios espirituales, provoca el crecimiento de la técnica como desarrollo de un órgano para percibir y llevar éstos más lejos, así como una expectativa mayor de vida y la producción necesaria de máquinas y de bienes de consumo como la fuerza irracional de los mismos; y los hombres engendran el sobrehumano ser social, que no sería capaz de nada sin su actividad y frente

a sus voluntades, cuyo vigor se logra solamente gracias a las fuerzas de aquéllos y que, sin embargo, repercute y actúa a su vez sobre todos los individuos.

En tan escasa medida como las leyes psicológicas son derivables de las sociológicas—tales intentos suelen desembocar en superficialidades—son éstas consecuencia de aquéllas: el juego combinado de unas y otras es, como el de individuo y sociedad, diferente en cada época, y hasta en cada instante histórico, pues incluso si los mecanismos psíquicos de todos los individuos tomados aisladamente fueran los mismos, obrarían diversamente en totalidades diferentes en cada caso. Toda solución general, y también la pesimista, es abstracta, y no en último término porque la *praxis* no depende simplemente de la verdad, sino que ésta depende asimismo de la acción de los hombres; esto es lo que quiere decir la doctrina kantiana del primado de la razón práctica, y el psicologismo resiste tan poco frente a su herencia—que se ha conservado por doquier en la filosofía de Schopenhauer—como el universalismo social de cualquier tipo.

M. H.

LA ACTUALIDAD DE SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer miraba la fama no menos distanciadamente que la mayoría de los pensadores a los que ha acabado por depararseles: el reconocimiento público le inspiraba tan poco respeto que no tuvo que empequeñecer jamás ante sí ni ante los demás el valor de lo que tanto tiempo le fue negado. Podía saborear los indicios de la veneración futura e incluso dejarse seducir por ella y asentir al optimista juicio de Séneca de que la fama sigue indefectiblemente al mérito—¡qué respeto ante el curso del mundo!—; pero sólo en contados pasajes ha depositado el filósofo tal confianza en el juicio de una humanidad cuya decadencia ha tenido, proféticamente, por más plausible que su progreso. Como si fuera posible garantizar que entre las personas olvidadas no se encuentra ninguna de las más grandes. Pero apenas hay época que haya manifestado como la presente la universalidad del olvido: pese a los instrumentos infinitamente perfeccionados de observación y de su comunicación, o debido a ellos, poquísimos guardan memoria de los nombres de quienes, sólo en este país, trataron de poner término a la desventura a costa de su vida—por no decir de sus pensamientos más destacados—, aunque no son menores que sus predecesores, a cuyo nombre se adhiere la fama, sino que están más postergados. Mas para Schopenhauer, la historia, por lo demás odiada, garantizaba también la justicia de la poste-

ridad—es su nostalgia, su utopía—. Nietzsche, su sucesor, no se dejó engañar: «No quiero fieles ningunos—dice en *Ecce Homo*—, tengo un miedo terrible a que un día se me canonice; se adivinará por qué he publicado este libro: debe impedir que se cometan abusos conmigo» [1]; presintió, pues, al Führer en el señorial futuro, a los charlatanes de la raza de los señores, si bien no pudo impedir absolutamente nada; lo que sí le fue patente es que la fama es tan ultrajante como la opinión pública que la adjudica. En cuanto a los contemporáneos y a la adecuación a los tiempos en el propio presente, Schopenhauer está de acuerdo con el autor de las *Consideraciones intempestivas:* en los *Parerga* [2] se lee que una de las condiciones principales de la grandeza es la de no estimar en nada a los propios contemporáneos, juntamente con sus opiniones y consideraciones y la censura o alabanza que de éstas provengan; y, en este sentido, es adecuado a los tiempos lo que en aquel justo momento posea validez por razón del concierto de los intereses—ya sean materiales, relativamente originarios o manipulados, ocultos o confesados—. Por el contrario, la verdad misma se halla, según Demócrito, profundamente hundida en las fuentes, y, según Schopenhauer, se deshace entre los dedos en cuanto se la quiere extraer; en todo caso, y de acuerdo con la alegoría de Voltaire, por el estado de cosas existentes se ha tenido que ocultar siempre allí de nuevo. La literatura adecuada a los tiempos, concebida teniendo en cuenta el mercado—ya sea por instinto o por rutina—, sirve al sistema; e incluso el pensamiento que refiere lo otro es apropiado, sometido a intususcepción, desintoxicado. El desgaste dirigido de bienes de consumo y culturales en la coyuntura favorable se ha extendido a todo; esta fase última de la sociedad—semejante en ello a la Antigüedad decadente—es, en todas las cosas cul-

---

1 Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke* (edición Musarion), Munich, 1928, t. XXI, p. 276 [edición cast. de las *Obras Completas*, Aguilar, Buenos Aires, t. XI, 1950, p. 321].

2 Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, publicadas por E. Grisebach, Leipzig, s. a., t. V, § 57, p. 94.

turales, a la vez refinada e ingenua, comedida e insaciable: es capaz de apropiarse hasta la crítica, el arte negativo y la resistencia como ornamentos suyos. Cuanto menos perspectivas nos otorgue la situación histórica de que de las grandes obras salte una chispa a las manos de los hombres, tanto más libres de trabas pueden brillar; cuanto más trajine con ellas la asiduidad de los doctos, menos ejercen un efecto adecuado.

Pese a todo, la obra de Schopenhauer ha podido eludir semejante adecuación a los tiempos—frente a la que no está inmune—mejor que las de otros grandes filósofos, probablemente por ser tan poco apropiada para la educación, incluso de la gente académica: desdeña demasiadas ideas favoritas de los empleados de la formación y enseñanza, y no proporciona ni la decisión, ni la postura, ni el denuedo para existir; la barata suma que la sociedad expende a los custodios del espíritu no se compensa en él mediante ninguna conciencia de un oficio que, según dicen, descollaría sobre las otras profesiones; en su obra no se promete nada: ni en el cielo ni sobre la tierra, ni para pueblos desarrollados ni subdesarrollados, apresta aquella grandeza popular que los caudillos [Führer] de cualquier color político o de piel quieren conducir y presentar ante sus fieles; y el título, aparentemente lleno de consuelo, «De la indestructibilidad de nuestro verdadero ser por la muerte», anuncia un capítulo que aporta más desesperación que tranquilidades. Su pensamiento es escasamente apropiado para hacerse amistades entre los preceptores de la opinión pública, como no sea a través del momento de renuncia que parece adherírsele al pintar las necesarias durezas de lo existente; sin embargo, en él lo negativo se encuentra tan poco arropado por la apariencia del sentido que sólo muy difícilmente es capaz de conducir a la resignación y a la incorporación; a este respecto la mirada de Schopenhauer era demasiado clara para excluir de la historia todo mejoramiento: previó, ciertamente, y de manera más precisa que la mayoría de los economistas de su tiempo, la sustitución de la parte más importante, con mucho, del trabajo manual —por lo pronto, de los trabajos corporales duros—; y él

solamente sospechó lo que habría de derivarse de semejante cambio: por reflexionar sobre los mejoramientos técnicos, económicos y sociales supo desde un principio de sus consecuencias, la entrega ciega al adelanto, la repercusión sobre el camino pacífico de las cosas, y, si se me permite decirlo, supo de la dialéctica de semejante progreso; así, rechazó con decisión—y no disparejamente a una fracción de los hegelianos de izquierda, que contradecía en ello a su maestro—el pensamiento del carácter divino del Estado: según Schopenhauer, el buen Estado no es otra cosa que el compendio del egoísmo bien entendido, que protege, mediante sanciones, a unos individuos de otros, así como a sus ciudadanos de los demás Estados; el Estado no es institución moral alguna, sino que descansa en el poder. «En su nivel más elevado, la humanidad—piensa Schopenhauer, de acuerdo en esto con los fundadores del socialismo—no requiere ningún Estado» [3], si bien no ha dejado entrever que vaya hacia ello; no ha endiosado nada, ni el Estado ni la técnica; el desarrollo del intelecto se apoya en el de las necesidades; y los promotores máximos de las ciencias han sido el hambre, el instinto de poder y la guerra: la fábula idealista del ardid de la razón, gracias a la cual se cohonesta la crueldad del pasado por medio del final feliz, divulga la verdad de que la sangre y la miseria son inherentes al triunfo de la sociedad, y el resto es pura ideología.

A los cien años de su muerte, la historia ha confesado que Schopenhauer la había penetrado hasta el corazón; si, con todas las injusticias, existía a mediados del siglo pasado algo así como una solidaridad europea, cierto tipo de urbanidad en el trato entre las naciones, cierta cortesía e incluso respeto de los grandes ante los pequeños, después de su muerte se ha implantado una nueva fase: el progreso del equilibrio de poderes, del *balance of power*, se convirtió en una competencia sin escrúpulos entre los pueblos; tras la bélica unificación de los Estados nacionales más jóvenes de

---

[3] Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlass* [Manuscritos póstumos], ed. cit., t. III, pp. 32 y s.

Europa por arte de Cavour y de Bismarck, del concierto de las naciones surgió el mentiroso equilibrio de ambos bloques, la Triple Alianza y la Entente Cordiale. Los poderes jóvenes querían—y, verdaderamente, tenían que—imitar el ejemplo de los viejos y, en lo posible, aventajar a todos; en esta competencia agudizada, la técnica pasó a primer lugar y anunció la carrera de armamentos; los gobernantes y ministros llevaban uniforme; y el resultado necesario de la anarquía de los pueblos y del armamento ha sido la era de las guerras mundiales, así como, finalmente, y debido a ésta, el apresuramiento de todas las tribus de la tierra tras el propio poderío—como diagnosticó Schopenhauer—. La competencia y concentración en el exterior completa y refuerza la lucha entre individuos y entre grupos sociales—la competencia y concentración en el interior—; y la doctrina de Schopenhauer pone ante la vista de qué se trata: los intereses materiales, la pugna por la existencia, el bienestar y el poder forman el motor; la historia, el resultado. Schopenhauer no racionalizó filosóficamente la experiencia del horror y de la injusticia que se da hasta en los países que están gobernados del modo más humano; tuvo miedo ante la historia; le repugnaban los poderosos cambios políticos que suelen llevarse a cabo en la época contemporánea con ayuda de una exaltación nacionalista: como no vivió la fase aguda del absolutismo enfermo, con tortura y persecución de heréticos, con hogueras y otras formas reconocidas de suplicio, no tenía interés porque se produjera un cambio de sistema; prefería, como se dice en el *West-Oestlichen Diwan,* conservar «con los juiciosos, con los tiranos», a partir con los demagogos y las masas fanatizadas hacia la dictadura de la comunidad popular; odiaba a los «tipos de la iglesia de San Pablo», como llamaba a los patriotas [4], y su odio—que procede de modo inmediato de su independencia económica, al parecer amenazada por la rebelión, pero que mediata y teóricamente

[4] Aludiendo al templo de Frankfurt del Main en que se reunió (1848) la Primera Asamblea Nacional Alemana, que promulgó y alentó diversas medidas de significado liberal. *(N. del T.)*

se dirige hacia el nacionalismo y, en general, hacia la época nacionalista que despuntaba, permaneció sin disiparse hasta el fin de su vida: le repelió el fanatismo de la unidad—así como la violencia que se presenta con él. Sufrió también falta de entusiasmo goethiana por las guerras de liberación, del mismo modo que el miedo hegeliano ante la revolución francesa de 1830 (en una biografía inglesa de Hegel se dice francamente: «The revolution of 1830 was a great blow to him, and the prospect of democratic advances almost made him ill» [5]). Los grandes ilustrados eran circunspectos cuando se trataba de la comunidad del pueblo como valor supremo; y Lessing ha insinuado una vez que debería aprenderse que dondequiera se pierda el patriotismo se adquiere una virtud.

La nación era el santo y seña con que las nuevas fuerzas hostiles al absolutismo ponían en movimiento al pueblo. Schopenhauer había considerado como un mérito de los alemanes —que éstos después han reparado, desde luego—el que, en general, no rindieran homenaje, como los ingleses de entonces, al orgullo nacional que está dispuesto a aceptar sólo una vez entre cincuenta casos una crítica hecha a «la estúpida y degradante mojigatería» de su nación [6] y se asustó al toparse en Alemania con aquella demagogia y aquellos «manejos de arteros bribones» [7]. Desde hacía siglos los pensadores venían denunciando como resultado de la dominación la sugestión de las masas y su contrario—idéntico a ella—, la inapelabilidad de las masas seducidas, así como la crueldad de los arribados demasiado rápidamente. El orgullo nacional, como el de las personas singulares, se hiere fácilmente, aunque la llaga no sea visible durante largo tiempo, y la venganza que sigue a ésta es ciega y asoladora; pero si en otro tiempo el fanatismo fue la religión desfigurada y mal comprendida, desde Saint Just y Robespierre había tomado la forma de un nacionalismo exacerbado; y en cuanto racionalización de ins-

---

[5] William Wallace, en *Encyclopedia Britannica,* 1911, t. XIII, p. 203.

[6] Schopenhauer, *Sämtliche Werke,* ed. cit., t. IV, p. 404.

[7] Ibid., ed. cit., t. V, § 126, p. 256.

tintos oscuros, es cómodo actualizarlo siempre que las cosas no vayan bien y que lo quiera un poder fuerte: si en un momento histórico amenazado los gobernantes de las más dispares observancias no pueden ofrecer nada distinto, dejan rienda suelta de buena gana a los coreadores de la comunidad nacionalista y de los espejismos de la utopía y alimentan a su pueblo con la golosina de la crueldad. Como los historiadores desconfían—no sin razón—de las generalizaciones y reflexionan sobre las diferencias más que, como Schopenhauer, sobre las semejanzas de los sistemas de gobierno y de los mecanismos psicológico-sociales, el gobierno por el terror que irrumpió en Europa a mediados del siglo XX apareció como un accidente, una catástrofe sin prehistoria. A quien hubiera osado en tiempo de Schopenhauer, e incluso a fin de siglo, predecir la historia hasta el instante actual se le habría gritado que era un pesimista ciego; Schopenhauer fue un pesimista clarividente.

Su temor ante el entusiasmo del nacionalismo naciente es un signo de su adecuación a los tiempos: ser incorruptible ante el espíritu de los mismos. Miró con desconfianza la historia universal y la denunció como «lo inmutable y por siempre permanente» [8]—como lo propiamente no histórico—; mas no pasó por alto con ello las variaciones de la injusticia social que es propia de cada época y que ha estampillado de proletarios o de siervos a la mayoría de la población: entre ambas, la pobreza y la esclavitud—se dice en los *Parerga*—«existe la diferencia fundamental de que los esclavos atribuyen su origen a la violencia; los pobres, a los ardides» [9]. Y añade luego que las pervertidas condiciones de la sociedad, «la lucha general para escapar a la miseria, los viajes marítimos, tan caros en vidas; los enmarañados intereses comerciales y, finalmente, la guerra, a la que todo esto da ocasión», se fundan en el ansia de lo superfluo que no hace feliz en ningún caso, sino que, por el contrario, no deja cortar semejante barbarie, pues constituye la otra cara del refinamien-

---

8 Schopenhauer, ed. cit., t. II, p. 520.
9 Ibid., t. V, § 125, p. 253.

to, un momento de la civilización. Así, pues, no quedó retrasado respecto de los conocimientos sociológicos de su tiempo y fue fiel a la Ilustración [10].

El juicio de Schopenhauer sobre la situación histórica se funda en su filosofía teórica. El señaló como predecesores suyos, entre los filósofos europeos, a Platón y a Kant; y lo que éstos tienen en común, desde su ángulo, es el abismo entre la esencia de la cosa—lo que ella es en sí—y el mundo en que se mueven los hombres: cuanto éstos perciben, cuanto les llama la atención, el modo como ven todo, depende de su aparato intelectual y de sus sentidos, y éstos, de las condiciones de su existencia biológica y en sociedad. Si ya un campesino que aprecia la fertilidad, el cazador que persigue la res, el fugitivo que tiene que esconderse, el piloto que se ve obligado a un aterrizaje forzoso, el vagabundo, el pintor y el estratega se representan un paisaje de modo diferente—y, ante todo, el perteneciente a una cultura distinta en general—, de igual manera la totalidad se estructura diversamente para el animal doméstico o salvaje, para el pájaro o el mosquito; y no sólo en lo que respecta al color, el sonido o el olor, sino también a la figura y la complexión espaciales. Y así como las cosas están condicionadas en el espacio y el tiempo por el sujeto que las percibe, igualmente lo están el espacio y el tiempo mismos: son, como quien dice, los anteojos que lleva puestos todo el que pueda ver, oír y sentir. Si—como decía una vez Pascal—para un ser de un mundo infinitamente pequeño, microscópico, para nosotros completamente imperceptible, podrían transcurrir miles de años durante uno de nuestros segundos, del mismo modo un milenio humano podría parecer un instante a un ser supraterreno; por consiguiente, el conocimiento científico experimental, con todo lo decisivo que es para el progreso, las maravillas técnicas que proceden de la observación y que permiten alargar o acortar la vida, no son la verdad, sino solamente una apariencia. Platón y Kant han pintado en forma dispar la relación existente entre ambas esferas, la del ser y la de la apa-

---

10 Cf. «Schopenhauer y la sociedad», en este mismo libro.

riencia o fenómeno: para aquél, la verdad constituía un reino de conceptos articulados y las cosas eran su imagen vana; Kant enseñaba que la cosa en sí—esto es, el ser tal como existe eternamente aparte de la perspectiva humana o animal—proporciona al sujeto la materia para el conocimiento, los hechos sensibles a partir de los cuales el entendimiento, con sus funciones ordenadoras, extrae un mundo unitario, lo mismo que la máquina extrae el producto del material en bruto. Esta concepción de la apercepción trascendental, con sus facultades y receptáculos, de la central del entendimiento—por así decirlo—, se ha servido como modelo de la dirección manufacturera, de la empresa: por medio del entendimiento se fabrica algo conceptualmente firme a partir del flujo de sensaciones, lo mismo que los productos en el taller; en el pensar humano, igual que en los fines del trabajo, se encuentran, por encima y más allá de las funciones de ordenación—las categorías—, las ideas de libertad, eternidad y justicia, que orientan el entendimiento; y el que éstas se hallen en la razón—y en cierto sentido la constituyan, incluso—fundamenta para Kant la esperanza de que el conocimiento—y con él los sucesos a conocer—alcance en el infinito la verdad, y de que ésta no sea mero medio, sino consumación.

La prehistoria inmediata de la sutil salvación kantiana de la utopía está formada en el Continente por los sistemas racionalistas, que pueden considerarse como una serie de intentos de salvar la perfección del ser eterno frente al envite de la nueva ciencia, investigadora de los fenómenos, al hacerse la lucha casi desesperada—lucha que prosigue con los medios de la razón burguesa, en el siglo XVII, tras el final de la Escolástica—. Los conceptos innatos—a partir de los cuales desarrollaron el sistema—se encuentran a medio camino entre las ideas de Platón y las funciones categoriales de Kant; reivindican la evidencia, y ésta habría de garantizar la verdad auténtica que reposa en sí misma frente a las mudanzas en la pregnante realidad, que a partir del siglo XVI, desde los descubrimientos ultramarinos, se caracterizaba por subversiones sociales y las guerras de religión condicionadas

por ellas: el motor de la filosofía fue la necesidad de algo positivo y permanente como sentido en medio de todas las mutaciones. Platón, no obstante la *methexis*, había dejado sin reconciliar el ser y el fenómeno: las ideas lo eran todo; las cosas pasajeras, nada; a partir del Cristianismo se necesitó justificar el mundo, ya mediante la fe, ya mediante el concepto.

El racionalismo quedó socavado por el modo de pensar científico, importado de Inglaterra, en donde, gracias a la extensión del comercio y a la autonomía administrativa, los ciudadanos habían penetrado y se habían desarrollado en la realidad a través de un largo proceso, en donde la conciencia política, en consonancia con la religiosa, se había configurado en una especie de resignación—convirtiéndose la convención en algo religioso, y la religión, en algo civil—y en donde se había desvanecido desde hacía tiempo la contemplación de conceptos abstractos y alejados de los hechos; el realismo conceptual había hecho sitio al nominalismo, sus privilegios pasaron a los hechos y los conceptos eran simples nombres; la Magna Charta tenía validez en la teoría del conocimiento, y la filosofía empírica y las convicciones inherentes a ella afincaron sin grandes fricciones. En el Continente, el cambio se produjo en forma de ruptura: aquí se efectuó aquella ordenación, de la que ya era el tiempo, tardíamente, y lo que no tiene lugar a su tiempo llega con sobresaltos; el empirismo y el materialismo ligado al empirismo significaron una crítica; no sólo de la filosofía vigente y de la perfección originaria de las cosas que ella proclamaba, sino de la situación del mundo, de la realidad política y social; en el lugar del antiguo más allá surgió uno nuevo, la sociedad racional en el mundo: del mismo modo que en otras épocas, desde Agustín hasta Bossuet, se había concebido la historia como un progreso, como historia de la salvación con el mundo mesiánico como meta necesaria, para Holbach y Condorcet la historia social, traducida a lo secular, significaba el camino hacia el cumplimiento terreno. Por tanto, se mantenía el dualismo: el mundo futuro y mejor configuraba el sentido hacia el que habían de orientarse los hombres. Y el empirismo de la Ilustra-

ción continental tenía en común con el racionalismo, al que había relevado, que la imagen del futuro estaba bosquejada mediante conceptos que podían prescindir de la confirmación empírica y en cierto modo eran innatos: libertad, igualdad ante la ley, la protección de la persona singular, la propiedad; lo demás, los pensamientos trascendentes a los hechos—ante todo los de la teología positiva—quedaron a merced de la crítica empírico-sensista.

El revolucionario logro filosófico de Schopenhauer reside principalmente en que, frente al empirismo puro, mantuvo firmemente el dualismo originario, tal cual había sido hasta Kant el motivo fundamental, y, pese a ello, no endiosó el mundo en sí, el ser por antonomasia. Pues a partir del gran discípulo de Platón, Aristóteles, el pensamiento europeo se había aferrado al postulado fundamental de que un ser cuanto más real, más efectivo, más firme y eterno sea, mayor bondad y perfección poseerá—no conozco ningún dogma filosófico que haya tenido tanta validez como éste—: los hombres habrían de atenerse a lo más real, al ente en sí; la filosofía sacaba de lo eterno el sentido y los preceptos para esta vida transitoria, y en ello se ponían, expresa o secretamente, la pacificación de todos los afanes y la recompensa del bueno; estar en consonancia con lo máximamente real, mejor y más poderoso, sólo podía traer el bien, y los filósofos trataban de fundamentar tal esperanza, que antes se apoyaba en la autoridad de los Padres y en la Revelación, de modo más adecuado a los tiempos: a saber, en la razón humana. Esta era la convicción filosófica—y, a la vez, la función de la filosofía—que se quebró con Schopenhauer: el ser sumo, supremamente real, el ser esencial metafísico al que dirigen la mirada los filósofos desde el cambiante mundo de las cosas existentes no es al mismo tiempo el bien, y los grados de la realidad no son grados de perfección; la mirada que contempla lo positivamente infinito, lo incondicionado, no enseña qué debe hacerse: es imposible invocar la autoridad del ser si se quiere ir a parar a una acción conveniente. Cada uno de nosotros puede descubrir en sí mismo el ser esencial verdadero, que subyace fuera de todas las cosas,

la cosa en sí por oposición a la apariencia o fenómeno, si escudriña dentro de sí con suficiente claridad y si sabe sacar la suma o total de las experiencias con su propia naturaleza: es lo incoercible, el afán de bienestar y de placer que nace de nuevo tras toda satisfacción; allí, y no con las razones que el intelecto encuentra siempre para tal empeño, reside la indestructible realidad del ser vivo—como de todo ser, en definitiva—. Y el intelecto, en el enfrentamiento con la naturaleza y con los hombres, se vale del arma de semejante racionalización, con la que las personas singulares, los grupos de intereses y los pueblos tratan—ante sí mismos y ante los demás—de acomodar sus pretensiones a las prescripciones morales vigentes: es función de la lucha por la vida en los individuos como en la especie, se enciende ante la resistencia y desaparece con ella. Schopenhauer, con su doctrina de la conciencia como una pequeña parte de la psiquis, a la que tiene que servir de herramienta, ha anticipado los puntos de vista fundamentales del moderno psicoanálisis—aun sin tener en cuenta muchas observaciones aisladas de la vida anímica normal y patológica—. El fundamento lo constituye la fuente siempre fluyente de excitaciones, la incalmable voluntad: tras cada aliento la calma es ya necesidad del siguiente, y en cada instante en que no se la satisface crece la indigencia—y la conciencia, hasta que se extingue—; el aliento responde de la vida, mas no se ha dispuesto de otro modo con respecto a comer y beber: quien se encuentra privado de ello tiene que pelear por su causa, y cuanto más alto se encuentre el ser vivo en la escala, tanto más refinado, tanto más insaciable será el combate. La necesidad y el empeño inacabable, que se inflama siempre de nuevo, forman el contenido de la historia y determinan la relación entre el hombre y la naturaleza: si el aire no fuese gratuito, sino que se produjera mediante un trabajo, los hombres lucharían por él como por los terrenos, y no podrían obrar de otro modo. (Actualmente parece ya como si, en verdad, hubieran de pelearse por el aire; pues si existe algún período apropiado para confirmar la concepción schopenhaueriana, es el que parte de aquel paso al siglo XX, en el que la entrega al progreso llegó al máximo

de seguridad.) Para Schopenhauer, el bien es mucho más lo efímero, el pensamiento y la apariencia que lo que se reproduce perennemente.

A pesar de ello, se declaró partidario del siglo XVIII. Se quejó, aludiendo amargamente al sentido profundo—todavía hoy muy extendido por escuelas y universidades—de los «filósofos de chirigota» [11], que denigraban «a los hombres más grandes del siglo pasado: Voltaire, Rousseau, Locke, Hume..., esos héroes, esas glorias y bienhechores de la humanidad»; asimismo de que la venerable palabra «Ilustración... se haya convertido en una especie de invectiva» [12]: en el fondo, se identificaba a sí mismo con la lucha contra las supersticiones, la intolerancia y el dogmatismo racionalista. Lo que le parecía sospechoso de la Ilustración, e incluso insensato, era el aunamiento de lo existente y poderoso hoy—o en el futuro—, o hasta de la historia, tan sangrienta, con lo que debe ser; y tampoco le parecía compensación alguna que se aceptara como encarnación y cifra del bien una humanidad futura que no tratase de exterminarse mutuamente. Pero si ni siquiera los voceros de la historia de la salvación secular pueden reclamarle para sí, menos aún pueden hacerlo los defensores de lo que existe: Schopenhauer despojó de sancionamiento filosófico —en contra de la teología y de la metafísica, así como de las filosofías positivas de la historia de todo tipo—la solidaridad con el dolor y la comunidad de los hombres desamparados en el universo, pero en modo alguno pronunció por ello las palabras de la dureza; mientras existan hambre y miseria sobre la tierra no tendrá descanso el que pueda ver. «Lleva una vida heroica», se dice en los *Parerga* [13]—y Nietzsche lo citaba entusiasmado en las *Consideraciones intempestivas*—, «es noble quien lucha con dificultades desmesuradas por lo que de algún modo es beneficioso para todos, y acaba por vencer, pero que no recibe por ello recompensa alguna o muy esca-

---

[11] Schopenhauer, ed. cit., t. III, p. 218.
[12] *Op. cit.*, p. 216.
[13] Schopenhauer, ed. cit., t. V, § 172 bis, p. 337.

sa»[14]. Cuanto más lúcido es el pensamiento, más se esfuerza por acabar con la miseria; y, con todo, la convicción de que ello sea el sentido último del ser, el fin de la prehistoria y el comienzo de la razón, no es sino una ilusión digna de estima: la vida heroica—en definitiva santa—, sin ideología, es consecuencia de la compasión, de la congratulación, de vivir en los demás; y los inteligentes no pueden dejar de combatir los horrores hasta que desaparezcan. El celebrado pensamiento según el cual la renuncia de sí mismo dirigida a suspender la voluntad egoísta lleva, en los individuos de grandeza moral, a escapar del círculo de las reencarnaciones, no tiene nada que ver con la bienaventuranza positiva: aun la dicha es negativa, y aun el último y utópico asilo que el gran ilustrado alemán, su maestro Kant, quería conservar —la meta histórica final, que debería llevar a consumación la historia humana—, como también la eudemonía que concibe el «bien supremo», eran para Schopenhauer, a la vista de la crueldad de esta tierra, una mixtificación racionalista; el pensamiento ilustrado no tenía necesidad de ella.

También el idealismo clásico de los sucesores de Kant dio de lado fundamentalmente las utopías—y en este aspecto están emparentados con Schopenhauer—: la oposición entre el mundo y lo que éste debería ser está para ellos superada en cuanto queda en suspenso el pensamiento, y la utopía sobrevive únicamente en la enrarecida forma del sujeto divinizado. El mundo de los fenómenos no es ya, como en Kant, algo producido o constituido por el hombre, sino, para Fichte, el resultado de la actividad que se cierne libremente, o, para Schelling, el del ser originario que se confirma a sí mismo: se incluye la cosa en sí en el sujeto, mas no como lo negativo, sino como lo positivamente incondicionado. Hegel lo consideró como el concepto viviente, el movimiento sin fin en que se manifiesta lo condicionado de la oposición entre objeto y pensamiento; pero el Hegel tan odiado por Schopenhauer no dista tanto de él: la vida del concepto, del Absoluto hege-

[14] Nietzsche, ed. cit., 1922, t. VII, pp. 76 y s. [ed. cast. cit., t. II, p. 207].

liano, es la contradicción, lo negativo y el dolor; lo que en Hegel se llama concepto—el sistema de las determinaciones espirituales que se entregan mutuamente, que se encuentran en movimiento eterno—no es otra cosa que el surgir y perecer de aquello que lo concibe; la gran hazaña de la filosofía hegeliana reside justamente en que el concepto no existe fuera e independientemente de lo pasajero que se hinca en él, y el consuelo que su «desalmado optimismo» permite prodigar sigue siendo, en último término, la intuición del necesario entretejimiento de los conceptos en el todo, en aquella frágil unidad que se llama sistema. El reconocimiento de estructuras lógicas en la naturaleza y en el mundo humano, a que se llega, en el caso de Hegel, con la doctrina de la naturaleza y del espíritu objetivo, no se encuentra, ni mucho menos, tan lejano a la contemplación estética y filosófica de Schopenhauer, como a él mismo le parecía. Hegel habla de la determinación sustancial, de la meta final y absoluta de la historia universal, que—mera intuición del todo—pasa más allá del sistema filosófico, hasta el espíritu absoluto; pero acerca de la ruta real de la historia dice: «Si contemplamos este espectáculo de las pasiones y paramos mientes en las consecuencias de su violencia y de la irreflexión, que no solamente se asocian a aquéllas, sino asimismo—y hasta principalmente—a quien tiene buenas intenciones y finalidades rectas; si vemos en ello el infortunio, el mal y el ocaso de las riquezas más floridas que ha dado a luz el espíritu humano, sólo podemos llenarnos de tristeza ante toda esta caducidad, y puesto que tal extinción no es sólo obra de la naturaleza, sino también de la voluntad del hombre, terminar con una pesadumbre moral, con una sublevación del buen espíritu—si es que se halla tal cosa dentro de nosotros—por semejante espectáculo» [15].

[15] Hegel, *Sämtliche Werke*, publ. por H. Glockner, Stuttgart, 1949, t. XI, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp. 48 y s. [versión cast., *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Madrid, «Rev. de Occidente», 1928, t. I, p. 54; o bien (es la misma versión) *Filosofía de la Historia Universal*, Buenos Aires, Anaconda, 1946, p. 59].

Hundirse y permanecer, el perecer de lo particular y el ser de lo general son sólo uno. Hegel está lejos del *pathos* positivo de Fichte y, en absoluto, de la prescripción de una vida feliz—que, desde luego, había perdido también con el autor de los *Discursos a la nación alemana* todo incentivo eudemonista—; pero el matiz en que Schopenhauer va más allá que Hegel en la liquidación del consuelo falso se encuentra en su negativa a reconocer la consistencia del sistema que abarca todo el mundo—y, con ella, el desarrollo de la humanidad hasta las condiciones en que se hace posible semejante intuición filosófica—como razón para divinizar el ser: también la totalidad social y las instituciones en que el espíritu llega a sí mismo, como el arte y la filosofía, han de desaparecer; el espíritu absoluto está adherido al espíritu objetivo y subjetivo de los pueblos, y éstos sufren el destino de la caducidad. La conciliación—la identidad de los opuestos—que alcanza el pensamiento no es la verdadera reconciliación, ya acontezca en la situación actual de la humanidad o en la futura. La genial energía con que Hegel, el último gran sistemático de la filosofía, ha salvado la positividad de lo Absoluto—haciéndole asumir en sí la tortura y la muerte—naufraga ante la circunstancia de que la intuición, pese a todo, está ligada al sujeto vivo y se hunde con él.

Al examinar a fondo la doctrina de Hegel queda patente que, en resumen, la positividad que le separa de Schopenhauer no puede subsistir. El naufragio del sistema en su forma suprema en Hegel, sistema que era lógicamente concluyente, significa el fin lógico de una justificación filosófica del mundo, el fin de las pretensiones de la filosofía de suceder a la teología positiva; todos se apoyan, directa o indirectamente, en la idea de que el mundo sea obra o expresión del verdadero espíritu; y si, por el contrario, por su esencia, por su propia constitución, necesariamente *no* es una sola cosa con el espíritu, se desvanece la confianza filosófica en el ser de la verdad en general; entonces la verdad no queda ya en ninguna otra parte suspendida, sino en los transitorios hombres mismos, y es tan transitoria como ellos. Hasta el pensar sobre la transitoriedad pierde los destellos de lo más-allá-de-lo-transi-

torio; queda la sola fe: la tentativa de racionalizarla ha quedado condenada a irse a pique, y Lutero tenía razón cuando, frente a Melanchton, temblaba.

La filosofía tiende a dejarse a sí misma en suspenso. Quien, recordando la tradición europea, pero sin pretender ya de antemano cuál haya de ser el resultado, comienza a filosofar, no se encuentra seguro, antes de hacer la experiencia, de que su empresa no sea insensata. Los esfuerzos hacia la verdad, que atraviesan toda la Ilustración y con Schopenhauer se liberan de toda función impuesta desde el exterior, llevan—en buena y rigurosa lógica—con su ejercicio a negar el concepto de verdad; a partir del absoluto perverso—la voluntad ciega—como ser esencial se sigue ineludiblemente la amenazadora antinomia de que la afirmación del ser eterno y verdadero no puede subsistir ante la verdad. La contradicción inmanente al pensar autónomo, que lo hace estallar incesantemente—contradicción que Hegel conoció mejor que nadie y que intentó domar mediante su sistema—, se encuentra ya en los primeros escritos que se desgajan de la teología: forma el motivo secreto tanto de la Gnosis como de las místicas judía y cristiana; pero sólo con Schopenhauer empieza a expresarse sin disfraces. ¿Cómo podría subsistir la verdad eterna si el fundamento del mundo es perverso? Schopenhauer se aferró al concepto de verdad, aun cuando ésta lleva al negativo de sí misma: significaba para él la resolución de no tranquilizarse con ninguna ilusión, y su nombre era uno y el mismo con el de filosofía. «Quien ama la verdad odia a los dioses», como se lee en sus papeles póstumos [16]; pero ¿qué va a ocurrir con la verdad sin los dioses, sin el Dios único? El propio desasosiego de Schopenhauer, el irritado tono de su estilo libre desarrollado en el trato productivo con la gran literatura europea, parecen provenir más de aquella discrepancia, que habita en el corazón de la filosofía, que de su naturalidad tantas veces citada, la cual, antes bien, no ha de separarse de su experiencia filosófica. La metafísica de la voluntad irracional

---

[16] Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlass*, ed. cit., t. IV (Neue Paralipomena), § 431, p. 255.

como ser esencial del mundo tiene que conducir al pensamiento de la problemática de la verdad; aquélla constituye el núcleo del pensamiento de Nietzsche, y a ella se remonta el existencialismo libre; sin duda, no el existencialismo aparente, que introduce de nuevo la metafísica positiva mediante la innocua palabra de *trascender* como si fuese por una puerta falsa, ni tampoco al modo como la ontología fundamental trastrueca en algo positivo, gracias a un lenguaje imponente, la angustia, el cuidado y el ser arrojado, o sea, dicho brevemente, la falta de sentido, consagrando de este modo filosóficamente la opresiva realidad.

El pensamiento de Schopenhauer es infinitamente actual: ahora es su tiempo en tal medida que la juventud lo siente instintivamente como propio. Esta sabe de la contradicción de la verdad autónoma y ello la irrita hasta lo más hondo. La filosofía no recorre su ruta más allá de la historia real, y los jóvenes no asumen el pensamiento que filosóficamente se ha quedado atrás; si se intenta silenciar u ocultar la contradicción en que el pensamiento tiene que enredarse, no sólo se desconciertan con respecto a la veracidad de los viejos, sino con respecto a la de la cultura misma a que pertenecen, que, por muchas razones internas, no goza, de todos modos, de un curso demasiado favorable. La técnica economiza recuerdos; los jóvenes tienen ahora pocas razones para creer en las recomendaciones de los viejos sobre los mandamientos eternos, y procuran arreglárselas sin ellos. En muchas universidades de América, e incluso en países orientales, el positivismo lógico ha triunfado y la filosofía ha quedado desbancada; aquél toma el pensamiento mismo como una mera función, como una ocupación; entre el establecer unas fórmulas matemáticas y su aplicación en la técnica y la industria no existe ninguna diferencia fundamental. El positivismo, pues, presenta la conclusión que el fracaso de la filosofía positiva insinuaba: no es preciso ocuparse de la verdad filosófica, porque no existe. Y esta es la conclusión apresurada que evita la obra de Schopenhauer; a él lo arrastraba la pasión por la verdad, y, de modo parecido a Spinoza, la dedicó su vida, sin hacer de ello una ocupación profesional. Pero su filosofía

expresa en toda su perfección lo que la juventud sospecha hoy: que no existe poder alguno del que esté suspendida la verdad, que, de cierto, lleva en sí misma el carácter de la impotencia. Según él, el positivismo tiene razón frente a la metafísica, ya que no hay nada incondicionado que pudiera garantizar la verdad o a partir de lo cual pudiera derivarse ésta; pero la metafísica teológica tiene razón frente al positivismo, puesto que toda oración del lenguaje no puede por menos de elevarse—como pretensión imposible—, no meramente a unas expectativas de eficacia, según entiende el positivismo, sino a la verdad en sentido propio—y ello indiferentemente a que el que habla reflexione sobre tal cosa o no—; y sin pensar en la verdad y, juntamente, en lo que ella garantiza, no hay ningún saber acerca de lo que le es contrario, el desamparo de los hombres—por mor de los cuales la filosofía es crítica y pesimista—, ni tan siquiera la tristeza, sin la cual no existe dicha alguna.

Según Schopenhauer, la filosofía no erige ningunos fines prácticos: critica las pretensiones absolutas del programa, sin, por su parte, hacer una campaña en favor de ningún otro. La visión que subyacía al pensamiento kantiano, la de la organización de la tierra en la justicia y la libertad, se ha transformado en la movilización de las naciones y la marcha de los pueblos. Con cada rebelión de las que han seguido a la gran Revolución francesa parece haber disminuido la sustancia del contenido humanístico y aumentado la del nacionalismo; el socialismo mismo ha ofrecido en este siglo el máximo espectáculo de la perversión de la adhesión a la humanidad en un culto intransigente del Estado, y los revolucionarios de la Internacional han sido víctimas de los caudillos nacionalistas. Los hombres pueden sacrificarse con todo derecho por un fin determinado, como el de la situación justamente respetada de la humanidad u otros; pero si aquél se hipostasía en una finalidad absoluta, desaparecen, justamente por ello mismo, cualesquiera otras instancias, ya sean mandamiento divino, moralidad o—lo que a mí no me parece menos digno de respeto—la prescrita relación personal, la amistad, mediante las cuales pudiera limitársela. La coheren-

cia intelectual es muy sencilla: es bueno todo lo que sirve a la humanidad futura; pero cuán fácilmente se da desde aquí el paso a la alucinación de que la propia patria tenga a este respecto la misión más apremiante. Todo ser finito—y la humanidad es finita—que se pavonee de ser algo último, supremo, único, se convertirá en un ídolo que tiene apetito de sacrificios sangrientos y que posee, para ello, la capacidad demoníaca de trasmutar su identidad y asumir otro sentido; y el nuevo ídolo es el NOSOTROS nacional, si bien no es el único. Siempre que se le presentan a la juventud como incondicionales, ya sean finalidades condicionadas, ya motivos en general para vivir, encuentran éstos el sarcasmo de los que ya saben de qué se trata o el falso entusiasmo; y se cala la convencionalidad de los alegatos en pro de una vida digna que no saquen a relucir, como Schopenhauer quería, una discreción simple y, en último término, las leyes penales. La juventud ve la *praxis* sin escrúpulos de los moralmente adultos en el propio país y en los demás países; y precisamente porque acepta de sus adultos únicamente la agilidad práctica y no el *pathos*, porque entiende la idea como una racionalización, no tiene nada que oponer al engaño de las masas; si es conveniente adoptarlo, sería simplemente estúpido resistirse a él. A ello se suman la nostalgia inconfesada, la sensación de carencia y la obstinación, que, a fuerza de reiterar el mal, provocará involuntariamente al bien a que se muestre, aunque sea letal. Una generación escéptica no está más inmune que una creyente frente a la participación en los delitos; más que nada, la vida en el desengaño es condición, con todas las presiones hacia la carrera, de una sensación general de falta de sentido, en la que tan bien prospera la creencia falsa; y para resistir a tal sensación sería menester una nostalgia—traspasada de cultura y que no solicitase ninguna de las formas de ésta ya fijadas—por lo que es distinto.

La enseñanza de Schopenhauer tiene importancia en la actualidad ya por el hecho de que denuncie imperturbablemente los ídolos y de que, sin embargo, rehuse ver el sentido de la teoría en un ladino presentar lo que ya existe; carece de efusiones, sin por ello estar resignada desde el punto de

vista filosófico. La doctrina de la voluntad ciega como lo eterno arrebata al mundo el mentiroso oropel que le había ofrecido la antigua metafísica; por expresar lo negativo y guardarlo en el pensamiento—en completa oposición al positivismo—hace que quede al descubierto por primera vez el motivo de la solidaridad de los hombres y del ser en general, el desamparo; ninguna necesidad se compensará en un más allá, y el apremio a remediarla acá proviene de la incapacidad de ser testigo a ciencia y conciencia de esta maldición y de tolerarla si es que existe la posibilidad de ponerle término. Para tales personas el saber del *principium individuationis* es secundario respecto de la solidaridad que tenemos gracias a la desesperanza. Cuanto más sublime es, cuanto menos endurecido está un carácter, más indiferente le resulta la proximidad o lejanía al propio yo y menos discrimina entre lejano y próximo en el trabajo en ambos, trabajo que no puede abandonar, aun cuando se asemeje al de Sísifo. En el sentido de Schopenhauer, se llama moralidad a apoyar lo temporal frente a lo eterno, absolutamente despiadado; incluso el mito de la transmigración—el de que el alma encuentra después de la muerte, fuera del espacio y del tiempo, el cuerpo que corresponda al estado de su proceso de purificación—carece de influjo en la moralidad, pues de otro modo seguiría siendo ésta un cálculo; y la despiadada estructura de la eternidad permitiría engendrar la comunidad de los desamparados, como la injusticia y el terror tienen como consecuencia en la sociedad la comunidad de los reacios; de ello tienen experiencia los estudiantes huidos del Este, que en los primeros meses, tras su llegada, son felices, porque hay libertad, y finalmente se vuelven melancólicos, porque no existe amistad alguna: con el espanto, para resistir al cual se reúnen, se desvanece también la felicidad. El conocimiento de la realidad permitiría renovarla. La persecución y el hambre prevalecen también hoy en la historia de la sociedad, y si la juventud descubre la contradicción entre la situación de las fuerzas humanas y la de la tierra y no se deja enturbiar la mirada ni por nacionalismos fanatizadores ni por teorías de una justicia trascendente, es de esperar que la identificación y la solidaridad sean decisivas

en su vida; el camino para tal cosa pasa por el conocimiento, tanto de la ciencia y de la política como de las grandes obras de la literatura.

En medio de la lucha contra el contenido positivo del judeo-cristianismo—ante todo, del dogma sobre un Dios a la vez poderoso y justo—, Schopenhauer, parecidamente a Hegel, no pudo subrayar suficientemente las relaciones entre su obra y el pensamiento teológico. En cierto sentido, dice, sería posible «llamar a su doctrina la filosofía propiamente cristiana» [17]; el cristianismo profesa como su esencia más íntima la humildad y el amor, y él no permitía que se viera ninguna diferencia fundamental entre este amor y su propia idea del abandono, tanto de la afirmación del propio yo aislado como de la venganza y la persecución. Es sumamente dudoso, desde luego, en qué medida serían capaces de difundirse por el mundo las convicciones cristianas sin dogma y hasta qué punto podría cumplir en el futuro una tarea histórica el pensamiento europeo en la forma que recibió con Schopenhauer. Por su parte, mucho antes de los tiempos de la ayuda económica, los misioneros han llevado a cabo el reclutamiento en favor de Europa, y tras el reproche de que hayan sido los «emisarios del cotón» se olvida demasiado frecuentemente su grandeza; desde los intentos en el Paraguay se han encontrado entre ellos grandes personalidades, que comprendieron que la situación de adelanto de los países de que provenían les imponía una desusada responsabilidad con respecto a los llamados primitivos; pero la dinámica económica, la liquidación del pensamiento filosófico acerca de lo absoluto mediante la ciencia y la técnica y el compromiso de la fe europea, al renegar en favor de un sustitutivo nacionalista de religión durante las luchas por el poderío y las guerras mundiales, han limitado enormemente las posibilidades de la misión. Los africanos, postrados en otro tiempo ante los civilizados, han experimentado solamente el poder y la violencia como auténtico Dios de las naciones desarrolladas, hacia las cuales alzaban la vista y a las que hoy imitan.

---

[17] Schopenhauer, ed. cit., t. V. § 163, p. 329.

El Islam, al que Schopenhauer odiaba porque sería, entre todas las religiones, la que más favorece el fanatismo colectivo y la positividad brutal, responde al despertar de las tribus salvajes mejor que la religión de la cruz, con cuya palabra y espíritu ha estado siempre reñida la puesta en marcha de aquéllas. Según Schopenhauer, la moralidad de su doctrina—y no la «*praxis* de los que la profesan», esto es, de los pueblos europeos, que constituye un negro capítulo de la historia—es «de una índole mucho más elevada que la de las restantes religiones que en otro tiempo se han vertido sobre Europa» [18]. Por el contrario, el Islam exige poco de sus prosélitos y es propio para la conquista; el acuerdo entre teoría y *praxis* convence a los indígenas, que, en definitiva, quieren hacer carrera en el mundo. Si no he leído mal, hay de cuatro a cinco nuevos musulmanes por cada persona que se convierte al cristianismo, de modo que Schopenhauer se hubiese sentido ratificado: lo que él sostuvo acerca de los individuos —que constituyen una expresión de la voluntad ciega de existir y de gozar del bienestar—se advierte notoriamente en la actualidad con respecto a los pueblos; y precisamente por ello me parece su doctrina la forma del pensamiento filosófico que está a la altura de la realidad: comparte con la política esclarecida el momento de carecer de ilusiones, y con la tradición teológica y filosófica, la fuerza de la expresión conceptual; no existe ningún pensamiento que los tiempos necesiten más ni que, pese a toda su desesperanza—y por manifestarla—, sepa más de esperanzas que el suyo.

M. H.

---

[18] Schopenhauer, ed. cit., t. III, p. 615.

SUPERSTICION DE SEGUNDA MANO

Desde hace algún tiempo se han puesto en marcha en todas las partes del mundo ciertos movimientos de masas cuyos seguidores actúan manifiestamente en contra de sus intereses razonables en cuanto a sustento y felicidad. No debe verse en ellos algo simplemente irracional, falto de toda relación con los fines objetivo-sociales o subjetivos del yo; pues semejantes movimientos descansan menos en la renuncia a dichos fines que en exagerarlos y desfigurarlos: son excrecencias malignas, a las que ha pasado la racionalidad de una *praxis* vital que amenaza destruir el organismo social al tratar de perpetuarse a sí misma en su mezquina figura. Lo que durante un período parece acontecer apoyado en las consideraciones más razonables prepara múltiplemente la catástrofe: así dispuso su propio ocaso—y el de cuanto sobrevivía de la antigua Europa—la taimada política de expansión de Hitler, durante muchos años llena de éxitos, por virtud de su propia lógica. Incluso cuando naciones enteras se convierten al usufructo de la política realista, en el resultado pueden descubrirse dudosos los motivos plausibles; y mientras que accionan con precisión los cálculos que sirven a los propios intereses, sigue siendo estrecha de miras la conciencia del contexto trascendente en que están envueltos, especialmente la de las consecuencias para la totalidad social de la propia política realista. La irracionalidad no opera sola más allá

de la racionalidad: surge con el desarrollo sin miramientos de la propia razón subjetiva.

La investigación social se ocupa del estudio de la dialéctica acción recíproca entre el momento racional y el irracional. Ciertos mecanismos y esquemas no aprehensibles ni como adecuados a la realidad ni como neuróticos—ni siquiera psicóticos—se han hecho objeto de una sociología entendida psicoanalíticamente; llaman la atención sobre estructuras del sujeto, sin que sea posible, sin embargo, explicarlas mediante la psicología sola. La predisposición casi universal para la irracionalidad hace presumir que aquellos mecanismos no actúan únicamente en el círculo de la política—que, al menos, se presenta en la superficie como realista—, sino también en otros campos, si bien no más palpablemente; incluso allí falta rara vez el momento de cercanía a la realidad, de pseudorracionalidad, por lo menos justamente en los movimientos que se ufanan de su propia irracionalidad: el quimismo de los movimientos de masas sería analizable en ellos, como en un tubo de ensayo, en pequeña escala y hasta determinado instante, ya que no habrían asumido todavía su fuerza amenazadora; todo mientras quede tiempo para aplicar a la *praxis* lo que se llegue a saber.

La astrología es apta para servir de modelo característico de tales movimientos. Ciertamente, no hay que sobreestimar su importancia social directa; pero su contenido ha llegado a fusionarse con el social. Lo propiamente oculto y la psicología imaginada por Freud desempeñan sólo un papel limitado en la esfera de la astrología organizada. De manera análoga a la distinción de Cooley entre grupos primarios y secundarios, podría llamarse a la astrología actual como fenómeno de masas una superstición secundaria o superstición de segunda mano: rara vez se toma molestia alguna por vivencias ocultas de personas singulares, pase lo que pase, con su sentido psicológico, sus raíces o su admisibilidad; antes bien, en la astrología que se consume lo oculto ha fluido en una institución, está objetivado y socializado en enorme medida; y lo mismo que en las «sociedades secundarias» los hombres no se encuentran ya en una relación directa, no se conocen

cara a cara, sino que comunican entre sí a través de procesos mediadores extraños, como el trueque de bienes, los hombres que responden a los estímulos astrológicos parecen extraños a aquella fuente de conocimientos que, según dicen, se halla tras sus decisiones: participan en el supuesto secreto mediante semanarios y revistas, de los que éste se hace público—la consulta de astrólogos de profesión sería en la mayoría de los casos demasiado onerosa—, y prefieren absorber de la prensa las informaciones que compran sin comprobación antes que apelar a ninguna clase de revelaciones propias, por fantásticas que sean; son demasiado austeros para tal cosa. Se atienen a la astrología, ya que existe, y malgastan pocos pensamientos en legitimarla ante la razón con tal de que la necesidad psicológica concuerde en alguna medida con la oferta.

La lejanía de la experiencia propia y lo confuso y abstracto del ocultismo comercializado consuenan con un escepticismo sólido, con una listeza que no tanto penetra con la mirada la irracionalidad cuanto la completa. Los movimientos ocultistas modernos de la envergadura de la astrología son formas de una superstición de épocas desaparecidas hace tiempo más o menos artificialmente resucitada; la receptividad correspondiente se mantiene viva hasta hoy por razones sociales y psicológicas, pero los contenidos recalentados son incompatibles con el nivel alcanzado por la ilustración universal; pues el aspecto anacrónico de la superstición de segunda mano le es esencial a ésta: colorea la conducta de astrología, sin menoscabar, por lo demás, su efecto.

Puede objetarse que la adivinación organizada ha constituido desde tiempo inmemorial una superstición de segunda mano; la división del trabajo, que reservaba los misterios para los arúspices, los había separado a lo largo de milenios de toda experiencia primaria, y siempre se les ha asociado el momento de lo fraudulento con que juega la frase latina sobre la risa augural. Pero, como la mayoría de los argumentos que quieren desacreditar el interés por lo específicamente nuevo de un fenómeno, esta objeción es a la vez verdadera y falsa en cuanto que se vuelve una nueva cualidad por virtud

de la producción y reproducción en masa. En etapas anteriores la superstición era el intento—de costumbre, torpe—de despachar cuestiones que entonces no hubiera sido posible resolver de un modo distinto y más razonable; la química se desgaja de la alquimia, y la astronomía, de la astrología, relativamente tarde. Pero hoy el estado del progreso en las ciencias de la naturaleza, por ejemplo en la astrofísica, contradice crasamente las creencias en la astrología; y quien tolera ambas, una junto a otra, o intenta incluso reunirlas, ha efectuado ya una regresión intelectual que en otro tiempo no era necesaria. Por consiguiente, es de suponer que existan fortísimas necesidades instintivas que permitan a los hombres seguir entregándose a la astrología o hacerlo de nuevo. Mas es preciso acentuar su carácter secundario, porque en su pseudorracionalidad, que destaca un ajuste a las necesidades reales simultáneamente calculador e inane, está latente la de los movimientos totalitarios; la austeridad y la extremosa imparcialidad para con la realidad del material astrológico característico, la ascesis frente a las más leves reminiscencias de lo sobrenatural, marcan su fisiognómica: la tendencia a la autoridad abstracta se somete a la pseudorracionalidad.

Investigaremos la columna astrológica de un gran diario americano, *Los Angeles Times*, un periódico republicano de derechas. En 1952-53 se recogió en su integridad el material correspondiente a tres meses y se sometió a un *content analysis* o interpretación de su contenido como la que ha sido perfeccionada como procedimiento propio en lo que respecta a la comunicación de masas, en particular a partir de las iniciativas de H. Laswell[1]; pero con la diferencia frente al método lasweliano de que no se ha llevado a cabo una cuantificación: no se señala la frecuencia de los diversos motivos y formulaciones en tal columna. Por lo demás, el análisis cuantitativo puede rehacerse fácilmente con material alemán: la infección astrológica es internacional; las columnas astrológicas de los periódicos alemanes han tenido que imitar a

[1] Dejamos de lado, con unas pocas excepciones, los ejemplos que amplían el texto americano original.

las americanas, y, en todo caso, las diferencias que apareciesen podrían indicar algunas cosas pertinentes para la sociología cultural comparada. Ha de bosquejarse un concepto de la excitación a que quedan expuestos los presuntos adictos a la astrología merced a semejantes columnas periodísticas, y se harán destacar los efectos conforme a los cuales se calculan —es de suponer que hábilmente— tales estímulos. Para la elección del material ha sido decisivo que, verosímilmente, la astrología tenga la máxima adhesión entre los prácticos de la superstición manipulada; sin duda, la pseudorracionalidad de la sección no deja aparecer los aspectos psicóticos tan estridentemente como en otras muchas publicaciones sectarias: no se tocan inmediatamente las capas más profundas e inconscientes del neo-ocultismo, sino que los hallazgos conciernen a la psicología del yo y los determinantes sociales. El interés principal es, incluso, la pseudorracionalidad: la zona crepuscular entre el yo y el ello, entre la razón y el delirio. Pero si el análisis de las implicaciones sociales desdeñase las capas inconscientes o semiconscientes, marraría los estímulos mismos, que de antemano sólo tienden hacia lo inconsciente ya racionalizado: las finalidades que se hallan en la superficie se encuentran mezcladas frecuentemente con satisfacciones vicarias inconscientes. En el campo de las comunicaciones de masas no puede identificarse sin más lo que se dice de modo no manifiesto, la intención oculta—la «ensoñación latente», en sentido freudiano—, con lo inconsciente: tales comunicaciones se dirigen a una capa intermedia, ni enteramente abierta ni del todo reprimida, emparentada con la zona de la ilusión, del guiño de ojos y del «tú me entiendes».

El efecto de la columna astrológica sobre la situación intelectual y psíquica de hecho del lector sólo puede suponerse hipotéticamente, aunque es probable que los autores de semejantes textos sepan con quién se las tienen: ellos también han de proceder de acuerdo con la máxima de que es preciso guiarse por el gusto de los clientes, aun cuando, con todo, el producto continúa siendo el espíritu de aquellos que lo empollan y lanzan. Pues no ha de descargarse de responsabilidad a los manipuladores para cargársela a los manipulados; es

preciso guardarse de considerar los horóscopos sólo como un espejo del lector; mas, a la inversa, tampoco pueden sacarse conclusiones sobre el espíritu subjetivo — la psicología — de quienes los preparan. Los horóscopos son esencialmente resultado de un cálculo y expresión, en todo caso, de unos y otros; el lenguaje de la columna no es el del autor, sino que está cortado a la medida necesaria para ser leído y entendido. Por otra parte, lo que ha de interpretarse es la textura en su totalidad, no sólo los detalles que en ella estén entretejidos de modo más o menos mecánico; así, las innumerables alusiones a las relaciones familiares de una persona que haya nacido bajo un signo determinado obran, consideradas aisladamente, en forma trivial e inocua; pero su valor de posición en el conjunto total indica muchísimo más.

El horóscopo diario del *Los Angeles Times* se preocupa, como el periódico mismo, en su conjunto, por la respetabilidad. Se es parco en declaraciones de una superstición agreste. El irracional principio dominante se mantiene en segundo término: sin más explicación, se supone que las predicciones y consejos se deben a los astros, pero faltan otros detalles específicamente astrológicos, exceptuados los doce signos del Zodíaco; se evita la jerga profesional astrológica, así como discursos siniestros sobre catástrofes inminentes o la cercanía del fin del mundo. Cuanto se aduce suena a sólido y sentado; la astrología se trata deliberadamente como algo establecido de una vez para siempre y socialmente reconocido en cuanto una parte indiscutible de la cultura. Los consejos prácticos rara vez van más allá de aquello con que se tropieza uno en otras columnas que gozan de un favor parecido, las que se consagran a las llamadas *human relations*—o, más popularmente, a la psicología—; la única diferencia para con éstas es el gesto de silenciosa autoridad mágica con que el escritor expone su sabiduría, que no guarda relación alguna con el banal contenido de ésta; pero tal discrepancia tiene sus razones: debido a su origen apócrifo, los consejos que adoptan un ademán razonable son eficaces únicamente si se subrayan con autoridad, y la columna parece estar convencida de que obligará a sus lectores a entrar por el camino de lo plenamente

razonable. (El momento autoritario se encuentra también a cada paso en la psicología multitudinaria de los periódicos, sólo que allí la autoridad es la del experto y no la del mago, en tanto que éste se siente hablar en el horóscopo como el experto se esfuerza por hacerlo.) Sin embargo, no se mete en nada tan tangible como los dogmas teológicos; el principio rector se pinta—si es que se hace—a modo de una cosa, como algo impersonal, y el horizonte es el de un sobrenaturalismo naturalista; el inexorable anonimato, la acéfala sentencia del abstracto fundamento del destino, se mantiene en la amenaza subterránea a la que se adhiere el consejo que inspira; y el razonamiento astrológico no pregunta por la conexión entre ambas y la fuente misma: sigue siendo un vacío innominado. En esto se refleja la irracionalidad social, la opacidad y azarosidad del todo para el individuo aislado; no solamente las personas ingenuas tratan en vano de averiguar hasta el fondo las consecuencias para su propia existencia de la disposición de la totalidad, que está organizada a fondo y, sin embargo, no es consciente de sí misma, sino que los antagonismos objetivos aumentan como tales hasta lo inconcebible, amenazando a la emancipada técnica, que valía de *ratio* de todo esfuerzo; y ésta, partiendo del medio de mejorar la existencia, se dispone a mudarse en el fin en sí de su negación absoluta. A quien quiera sobrevivir bajo la presente sinrazón objetiva del todo le conviene el intento de aceptarla simplemente, sin asombrarse mucho por absurdos como el del veredicto de los astros que no son sujetos; sería incómodo —y no solamente por causa del esfuerzo intelectual—penetrar racionalmente, pese a todo, la situación. Y la astrología muestra estar verdaderamente conjurada con esta misma: cuanto más aparezca a los hombres el sistema de su vida como un hado que los rige ciegamente y se impone frente a sus voluntades, de mejor gana se pondrán en relación con las estrellas, como si la existencia adquiriese de este modo dignidad y justificación; al mismo tiempo, la ilusión de que los astros envíen consejos disminuye el miedo ante la inexorabilidad de los procesos sociales, con tal de que sea posible leer aquéllos; miedo guiado y explotado por los portavoces de

los astros. El aliento que las implacables estrellas brindan con sus decretos acaba en que solamente quien se conduce razonablemente—quien somete a un control completo tanto su vida interior como la exterior—tiene alguna posibilidad de cumplir las irracionales y contradictorias exigencias de la existencia; lo cual quiere decir, empero: merced a adaptarse. La discrepancia entre los momentos racionales e irracionales en la construcción del horóscopo es el eco de la tensión existente en la realidad social misma; y ser razonable no significa en ésta poner en cuestión las condiciones irracionales, sino sacar el mayor partido posible de ellas.

Sin duda alguna, en el horóscopo no osa aparecer por las claras un momento propiamente inconsciente, que tal vez sea decisivo. La condescendencia con las pretensiones de la astrología puede muy bien proporcionar a sus excesivamente dóciles consumidores un sustitutivo del placer sexual pasivo, y entonces ocuparse con la astrología sería algo primario, a saber: entregarse al vigor de un ser de fuerzas infinitamente superiores. Pero la fuerza y el vigor, los atributos de la *imago* paterna, aparecen en la astrología estrictamente aislados de todo recuerdo de la personalidad: el trato con los astros como símbolo de una unión sexual es el disfraz, casi irreconocible y por ello tolerado, de la relación—fulminada por tabúes—con la omnipotente figura del padre; trato que se permite porque aquella unión ha abandonado todo lo humano. Y cabe explicar las fantasías sobre el fin del mundo y el Juicio final a que se abandonan las secciones astrológicas menos precavidas a partir de aquel momento sexual; en ellas puede hacerse visible la última huella del sentimiento individual de culpabilidad, tan oscura como su libidinoso origen. Los astros significan el sexo sin amenaza; se imaginan como todopoderosos y al mismo tiempo se encuentran en una lejanía inalcanzable, más inalcanzable todavía que las figuras narcisistas del caudillo de la *Psicología de las masas y análisis del yo,* de Freud.

Como numerosas revistas especializadas se dirigen a los adeptos, el astrólogo periodístico, que escribe para el día, se ve a sí mismo enfrentado con un público de lectores delimi-

tado menos tajantemente, y por ello, es de suponer, mucho más numeroso y con los intereses y cuidados más divergentes. El consejo tiene que ofrecer ya de por sí al lector algo semejante a una ayuda y confortación vicarias, pues en lo íntimo apenas esperan aquéllos que el que escribe el horóscopo pueda ayudarles verdaderamente. No de modo muy distinto al demagogo, que promete algo a cada uno y ha de averiguar qué es lo que en aquel momento agobia más a sus oyentes, el astrólogo periodístico no conoce a las personas singulares para las que escribe, ni sus deseos o quejas particulares; mas la autoridad en cuyo nombre habla le obliga a actuar como si las conociera a todas y como si la constelación de las estrellas dispensara una respuesta suficiente e inequívoca. Por un lado, no puede permitirse desengañar a sus lectores haciendo ver que en ningún caso afirma nada irrevocable, y por otro, no le es posible comprometer con manifestaciones excesivamente insensatas la autoridad mágica en que se apoya su valor de venta; por tanto, se encuentra ante la cuadratura del círculo: tiene que aceptar un riesgo y, a la vez, limitar a un mínimo el peligro de ser cogido por él; y ello le remite a locuciones y estereotipias rígidas. Así, se emplean frecuentemente expresiones como «Siga su inspiración» o «Demuestre su aguda inteligencia», que sugieren que el que escribe sabe exactamente, sin duda merced a una intuición astrológica, qué clase de persona es aquel individuo singular que ha leído casualmente el horóscopo—o qué persona era en un instante determinado—; pero aquellas determinaciones, aparentemente específicas, se han mantenido ingeniosamente, al mismo tiempo, en tal generalidad que parecen referirse en cierto modo a todos en todo instante; el escritor se desembaraza de su aporía gracias a la pseudoindividualización. Hemos de admitir, por lo demás, que solamente con trucos análogos a éste no se allanan las dificultades del astrólogo periodístico. Por regla general tiene que estar tan familiarizado con los conflictos típicos de la sociedad moderna como con las recetas prácticas caracterológicas. Construye una serie de situaciones normales por las que pueda pasar la gran mayoría de sus seguidores. Ante todo, tiene que descubrir problemas que el lector no

pueda dominar con sus propias fuerzas, de modo que otee en busca de ayuda del exterior; y son especialmente apropiadas las cuestiones que no sea posible resolver razonablemente, situaciones aporéticas en las que pueda encontrarse cualquiera; su irracionalidad corresponde a la de los manantiales astrológicos, y la oclusión hace madurar la esperanza en una intervención salvadora desde arriba. Sin embargo, el escritor que especula sobre ello tiene que expresarse de un modo tan vago que incluso las afirmaciones erróneas consuenen con las circunstancias de la vida del lector y no queden desmentidas demasiado fácilmente; con lo cual el astrólogo se aventura en un proceder bastante resbaladizo. Las personas que de algún modo son proclives al ocultismo están habitualmente dispuestas a integrar en su propio sistema de referencia las informaciones que van buscando, ya sean oportunas o no; y al escritor de horóscopos le está permitido explayarse impune en la medida en que se acomoda hábilmente a las necesidades y los deseos de sus lectores; pero cuenta con expectativas tan intensas que no necesita temer su confrontación con la realidad, con tal de que aquélla tenga lugar en el medio del puro pensamiento, sin exigir al lector que saque ninguna consecuencia práctica firme. El escritor distribuye satisfacciones imaginarias a manos llenas: tiene que ser lo que en americano se llama un *homespun philosopher* [2]. La desconcertante semejanza entre el horóscopo periodístico y sus contrapartidas psicológicopopulares se explica teniendo en cuenta el conocimiento del mercado que tienen unos y otros y lo empíricocaracterológico. Pero la psicología del horóscopo, no menos que la popular, se distingue ante todo de la auténtica psicología por la orientación en que dirige al lector; aquéllas refuerzan incesantemente su actitud defensiva en lugar de trabajar por liquidarla, y andan jugando a los dados con la inconsciencia y con la presciencia en lugar de elevarse a la consciencia.

El narcisismo se fomenta muy en especial. Si el astrólogo

---

2 Literalmente, filósofo hecho en casa (en el sentido en que se dice de un jersey que está hecho en casa). *(N. del T.)*

del diario olfatea las cualidades y los albures de sus lectores, los presenta como personalidades extraordinarias y arriesga sandeces tales que apenas puede creerse que los más necios sean capaces de tomarlas por oro de ley; pero quien las escribe especula con los potentes recursos libidinosos de la vanidad, y cualquier medio de producir complacencia es bueno para él. En segundo término se encuentra el miedo que más o menos encubiertamente sugiere al lector, pues ha de sostenerse la idea de que cada uno esté amenazado por algo; de otro modo se echaría a perder la necesidad de ayuda. Por consiguiente, la amenaza y la protección están entremezcladas tan íntimamente como en muchas enfermedades mentales. Desde luego, el momento amenazador se da meramente a entender, pues si no fuese así el lector sufriría un choque que espera del horóscopo menos que de nadie; por ejemplo, el peligro que se aguarda de perder el puesto queda mitigado en el horóscopo a un conflicto solucionable con los jefes o a un pequeño disgusto en el empleo; y en el material analizado no se mencionan ni una sola vez ni un aviso de despido ni una cesantía. Por el contrario, los accidentes de tráfico están muy favorecidos: no afectan al narcisismo del lector, son algo exterior a él en lo que cae casi sin hacer nada, una mala suerte inanimada; por lo cual tampoco la opinión pública suele estigmatizar como delincuentes a los infractores de las reglas del tráfico. Mas tales accidentes incorporan, al mismo tiempo, una intención central del horóscopo: justamente la de que para traducir en una advertencia presentimientos supuestamente irracionales sea preciso ser razonable. Se recurre a las estrellas para investir de fulgores y peso exhortaciones inocuas y benévolas, pero sumamente triviales, como la de conducir cuidadosamente; con las conminaciones aisladas y emitidas seriamente, del tipo de que se comporte uno con especial circunspección en un día determinado, se quiere que no se caiga en un peligro—restalla el látigo, pero sólo como intimación recordatoria—; y el provecho psíquico que el lector debe sacar de todo esto reside, aparte de la posibilidad de una satisfacción inconsciente del instinto de destrucción mediante la misma amenaza que se le

ha señalado, en la promesa de ayuda y alivio por una instancia sobrehumana. Frente a ella, el sumiso se evita tener que comportarse como un ser autónomo: puede estar tranquilo de que el destino le descarga de todo; y se le engaña respecto de su propia responsabilidad. El horóscopo se dirige a lectores que son o se sienten dependientes: supone la debilidad del yo y la impotencia social real.

Supone además, implícitamente, que todas las dificultades que provengan de las relaciones objetivas, ante todo las económicas, pueden vencerse simplemente por medio de la iniciativa privada y la intuición psicológica: la psicología popular se convierte en el opio social; se le da a entender al hombre que el infortunio es cuestión suya y que el mundo mismo no va tan mal. El horóscopo modifica astutamente la idea de dependencia y debilidad universales en la que él mismo ha afianzado al lector: por un lado, los poderes objetivos tienen que hacerse residir más allá de la esfera de la conducta y de la psicología individuales, tienen que sustraerse a toda crítica—se tratará de seres de dignidad metafísica—; por el otro, no hay nada que temer de ellos con tal de que se sigan las constelaciones indicadas objetivamente, con tal de que se ejerciten la sumisión y la adaptación. De este modo se disloca el peligro sobre el individuo, mientras que, por otra parte, se adjudica el poder al impotente, a cuyo superego apela sin interrupción el astrólogo. Y la invitación constante a criticarse a sí mismo, y no a las condiciones dadas, corresponde a un aspecto del conformismo social, en cuyo megáfono se convierte, en definitiva, el horóscopo; pues si las notas individuales que éste entresaca no dejan de apuntar, por muy débil y pálidamente que sea, a una totalidad defectuosa, los consejos que uno encuentra procuran sin demora remendar de nuevo lo existente. La irracionalidad del destino que prescribe todo y de los astros que prometen ayuda es el velo de la sociedad, que simultáneamente amenaza y sustenta a la persona singular. Las embajadas del horóscopo no anuncian sino el *statu quo:* reiteran las demandas que la sociedad impone sin más ni más sobre el singular para que funcione. Conjura incesantemente a aquellos sobre los que descarga a ser razo-

nables: en suma, sólo se tolera lo irrazonable, las necesidades inconscientes, por mor de la razonabilidad, con lo cual el singular, satisfecho a medias, se hace conformista con más facilidad aún. El horóscopo propaga el chato *common sense*, actitud que, no empañada por duda alguna, acepta y reconoce los valores presentados; la validez del principio de la competencia—minado desde el punto de vista económico desde hace largo tiempo—estaría fijada y sería inmutable, y la única medida es el éxito. Cuanto no tenga responsabilidad está prohibido, hasta lo caprichoso y lo juguetón. La expresión peyorativa «fábrica de sueños», que en las esferas mismas de la industria del cine se aplica hace tiempo afirmativamente, enuncia sólo una verdad a medias: pues en todo caso conviene al «contenido onírico manifiesto», mientras que lo que el sueño sintético quiere irrogar al proveedor, lo que la película encierra jeroglíficamente, eso no está hecho en modo alguno de la madera de los sueños. Tampoco la astrología administrada sirve a sus adeptos nada a que no estuvieran ya habituados por su experiencia cotidiana y que no se les propinara, ya consciente, ya inconscientemente, día por día. La sentencia «Sé el que eres» se convierte en una mofa: los estímulos manipulados socialmente perpetúan la situación espiritual ya producida sin plan alguno. Pero las fatigas tautológicas no se desperdician. Freud ha acentuado lo inseguro que es el efecto de los mecanismos psicológicos de defensa: bien porque se rechace el impulso hacia la satisfacción o bien porque se difiera, rara vez se le puede mantener bajo mando con confianza, sino que tiende a estallar, pues incluso aquella racionalidad que decreta el fracaso de aquí y ahora como garantía de una consumación más duradera y plena en el futuro es bastante problemática: la *ratio* defrauda una y otra vez acerca de la dicha aplazada—no es tan racional como su pretensión—. De aquí el interés por martillear sobre los hombres incansablemente ideologías y modos de comportamiento que, por lo demás, los han conformado tempranamente y con los cuales, sin embargo, jamás pueden llegar a identificarse por completo; de aquí también su prontitud para agarrarse a panaceas irracionales en una situación global que

ha destruido la confianza en la fuerza de la propia razón y de la posible razón de la totalidad, sin que, pese a todo, los sujetos, puestos en entredicho, sean capaces de ver claramente hasta el fondo de la irracionalidad.

La columna del horóscopo, que mantiene a sus lectores en la minoría de edad, no olvida que las vivencias de éstos le dan un constante mentís; ciertamente, sale a su encuentro construyendo a aquel a quien apostrofa como alguien a la vez importante y dependiente; pero esto solo no basta: los conflictos impulsivos deben traslucirse, si es que la columna no ha de perder todo interés. Los contrapuestos deberes y necesidades del lector se mantienen en equilibrio mediante la disposición formal de la columna y precisamente en su medio propio, el tiempo. La astrología pretende leer en las estrellas lo que ha de acontecer en la tierra, lo cual quiere decir, en el lenguaje del consumo astrológico de hoy, informar de lo que un día determinado, a una hora determinada, es oportuno hacer o habría que evitar; el astrólogo pone en relación frecuentemente un día entero con una constelación fundamental única, con lo cual se notifica *in abstracto* la primacía del tiempo; pero también se trasponen al medio del tiempo los conflictos potenciales, atribuyendo a éste el papel de árbitro. Y la técnica de reducir a un común denominador postulados contradictorios es tan sencilla como ingeniosa: lo contradictorio se distribuye sobre momentos distintos—en la mayoría de los casos, del mismo día—, para lo cual se utiliza el modelo real de trabajo y ocio o el de la existencia pública y la privada, que el horóscopo hipostasía como si expresase una dicotomía natural, y se da secretamente a entender que basta no descuidar el instante debido para que se resuelvan todas las dificultades—en caso contrario se ha chocado con el ritmo cósmico—. Por lo regular, se trata a la mañana, en la que cae el trabajo principal del día, como el intervalo temporal que astralmente representa el principio de la realidad y del yo; en cambio, la tarde, que en general contiene de hecho cierto tiempo de ocio, responde a las figuras toleradas del principio del placer—pues deben gozarse lo que el horóscopo llama las alegrías sencillas de la vida, o sea, por

lo pronto, las satisfacciones que proporcionan los medios de masas—. De este modo se logran las soluciones aparentes de la columna: el o esto o lo otro de placer y privación se metamorfosea en primero esto, luego lo otro—si bien el placer se ha convertido en algo distinto del placer, a saber: en mera retribución del trabajo, y, a la inversa, éste es sólo el precio de la diversión.

De acuerdo con el *convenu* burgués «Work while you work, play while you play» [3], el trabajo y la diversión se mantienen en cajones uno al lado del otro: los impulsos y los sentimientos no deben distraer de la actividad seria y racional, y ninguna sombra de deber ha de turbar el descanso; de suerte que la dicotomía económica en producción y consumo se proyecta sobre la forma de vivir del individuo. Con lo cual son patentes rasgos coactivos: la pureza se convierte en un ideal de acuerdo con la ordenación de la existencia, y ninguna de las dos esferas se atreve a contaminarse con la otra. Esto podrá ser útil para sacar partido de la fuerza de trabajo, pero difícilmente más allá de tal cosa: el trabajo, despojado de todo aspecto lúdico, se vuelve triste y monótono; y la diversión, aislada con idéntica aspereza del contenido de la realidad, sin sentido, pueril, pasa a ser mero entretenimiento y, por ello, a nudo medio de reproducir la fuerza de trabajo de los hombres; en tanto que la acción sustancialmente eximida de fines prueba su eficacia al mantener firmemente el peso de la existencia y tratar de sublimarlo: *res severa verum gaudium*. En la separación extrema de trabajo y juego como esquema de comportamiento de la persona culmina, sin duda alguna, un proceso de desintegración. El escritor de horóscopos se percata de la cruel uniformidad de las funciones subalternas tanto como de la íntima resistencia contra el trabajo enajenado—que cualquier otra persona podría ejecutar igualmente—; a pesar de todo, exhorta sin cese a los lectores a prestar a semejante trabajo toda su atención. El horóscopo no valora a la misma altura el trabajo y la diversión, en modo alguno; no hay nada que

[3] Mientras trabajes, trabaja; mientras juegues, juega. *(N. del T.)*

se haga ondear con prioridad sobre el trabajo útil; y es axiomático que el placer y la diversión han de servir, como a una finalidad superior, para la propia carrera y el éxito práctico. Acaso resida en esto un interés ideológico, puesto que el progreso técnico hace ya virtualmente superfluos los trabajos duros y monótonos, mientras que las relaciones de producción los continúan exigiendo al recalcitrante. Además, la columna sabe de los sentimientos de culpabilidad que las diversiones no reglamentadas ocasionan al carácter burgués, y los acalla mediante la consigna de que una cantidad razonable de recreo es algo permitido y conveniente; por lo demás, existirían suficientes diversiones inmediatamente útiles desde el punto de vista económico—es muy peregrina la contradicción ínsita en el concepto de diversión por mor de ventajas prácticas—. Se pregona, como norma moral, que hay que ser feliz. La columna, al paso que aparentemente anima al lector a vencer lo que en la esfera de la psicología popular se llaman «represiones», subsume éstas, juntamente con las necesidades libidinosas—cuyo sentido corre en dirección opuesta—, bajo el mando de los intereses racionales: incluso la espontaneidad y lo que se hace instintivamente se someten a regulación y se convierten en disponibles, como por parodiar el dicho de Freud de que el yo ha de convertirse en lo que el ello es. Habrá que endosar la diversión, que constreñirse al placer, si se ha de estar ajustado o, al menos, pasar por tal.

Mientras que la relación de la persona singular con su mundo circundante privado se resiente de muchas maneras del conflicto psicológico entre deseo y conciencia, no cabe reducir esencialmente a una estructura de dinámica de impulsos el antagonismo entre el singular y la totalidad social, sino que dicho antagonismo acontece en la dimensión social objetiva. Mas también a ésta se le aplica el esquema bifásico: una vez se recomienda al lector que se conduzca en la lucha por la vida como un individuo robusto e inflexible, y luego que se amolde a no ser caprichoso. La idea liberal tradicional del desarrollo sin límites del individuo, de su libertad y su intransigencia ha dejado de ser compatible con una etapa de la evolu-

ción que fuerza cada vez más al individuo a someterse sin resistencia a las exigencias organizatorias de la sociedad, pero mal puede esperarse de la misma persona que al mismo tiempo se adapte sin roces y sea enérgicamente individualista; y por ello se insistirá tanto más acentuadamente en un individualismo que mientras tanto ha quedado desteñido en una ideología y se ha convertido en un consuelo. El horóscopo reitera psicológicamente en el individuo la cosificación a que de todos modos está sujeto económicamente y lo divide en componentes—tales del ajuste y tales de la autonomía—, con lo que confirma sin querer que la integración tan invocada es imposible. Desde luego, los dos requisitos de la adaptación y de la autonomía no sólo se contradicen realmente, sino que, además, están entremezclados: incluso hoy el éxito depende de cualidades individuales que, por diferentes que sean de las de los sujetos de épocas anteriores, son otra cosa que debilidad del yo, y para ajustarse es menester una agilidad que no cabe separar de la individualidad; viceversa, las cualidades individuales se valoran actualmente *a priori*, según el éxito potencial, como un ser para otro—así, parece obvio en los países adelantados desde el punto de vista capitalista que una «idea original» sea algo que se venda bien—. La situación es en cierta medida paradójica: quien quiera acomodarse a las condiciones de vida vigentes tendrá que perseguir sin escrúpulos los propios y particulares intereses—los del individuo—, tendrá que adaptarse gracias a no adaptarse. Y, por otro lado, el despliegue de la individualidad espontánea requiere asimismo necesariamente una adaptación, una identificación con el no-yo. La individualidad, tomada enfáticamente como tal, es algo abstracto: al encapsularse frente a la objetividad se atrofia. Se yerra el carácter de una sociedad que hace un fetiche del concepto de adaptación cuando se aíslan uno de otro los de individualidad y de adaptación y se los hace jugar, adialécticamente, uno contra otro. Pero el horóscopo tolera esta complexión con objeto de excogitar una fórmula universal para sus requisitos difícilmente compatibles: es preciso ser individual y, sin embargo, cooperador—como se dice eufemísticamente—. Frecuentemente se ensalza—en la terminología de la

psicología popular—la extraversión a costa de la introversión; pero, en verdad, el horóscopo no espera en modo alguno que nadie haga enteramente propias las normas sociales, sino que se contenta con que se someta a las exigencias que proceden del exterior en la medida en que sea necesario, mientras que le alienta al mismo tiempo a dejarse recaer sin consideración en un estado de cierta aspereza anárquica en tanto no haya de temer castigo alguno: la obediencia rígida y la introyección deficiente de las normas se encuentran.

En la exagerada orientación práctica que vende la columna salen a luz incluso irracionalismos y estigmas psíquicos: falta el sentido de las proporciones. Lo práctico se convierte en una idea hipervalorada. El efecto real de muchas acciones y maneras de conducirse recomendadas enfáticamente como prácticas es desproporcionadamente pequeño; así ocurre con el del cuidado del propio exterior—que desempeña en el horóscopo un papel capital—o de ciertas ocupaciones de una diligente nimiedad, como el que se «ponga en orden todo lo referente a las propiedades» o se hable con la familia de las cuestiones financieras—es de suponer que es la agenda de gastos domésticos—. En ello entran en juego, junto con la ocupación anal de propiedades palpables, momentos sociales: las posibilidades de adquirir propiedades independientes son hoy, para la mayoría, muchísimo más limitadas de lo que se puede creer, con razón o sin ella, que sucedía durante el florecimiento del liberalismo; pero la columna sale del paso: deja entrever que si ya no cabe adquirir bienes de fortuna como en otros tiempos, puede alcanzarse idéntico éxito que aquel que le está negado al empresario audaz con tal de lozanear hábilmente con lo que se tenga—se planea, se delibera, se preparan operaciones—. Así abordan de todos modos a hombres influyentes. Dibujar curvas, proyectar tablas, pasarse las horas ejecutando sobre el papel empresas atrevidas, se convierte en un sustitutivo de la especulación expansiva: del hacer dinero sobrevive únicamente su forma vacía. El horóscopo enseña un realismo irreal. El aludido ficticiamente, un apoderado imaginario, digamos, tiene, al menos, puesto que jamás puede llegar a ser jefe, que atreverse a mimar a éste

ante sí y los suyos. Mas la antigua ideología del afán ilimitado de ganancias no puede transportarse sin fricciones a una seudoactividad: de ahí que el escritor de horóscopos saque partido ocasionalmente de la supersticiosa base—por lo demás encubierta—de la astrología. No es parco en referencias a provechos materiales vistosos; y, sin embago, éstos apenas en nigún caso se deben al propio trabajo del lector o a su espíritu emprendedor, sino a actos de presciencia enteramente inverosímiles—como ocurre con la echadora de cartas—: es característica la «ayuda inesperada de fuentes ocultas»; en ocasiones intervienen también amigos misteriosos y colman de favores a los adeptos, como en los cuentos. Ni se espera del lector que crea ser él mismo merecedor de grandes riquezas ni que se resigne a no participar de ellas. El que escribe está tan seguro de los vehementes deseos de su lector que se atreve a complacerlos de un modo momentáno, infantil, con promesas absurdas que algunas veces se encuentran unidas a alusiones sobre «los más ocultos deseos» y «las esperanzas más acariciadoras» del lector—cheques en blanco, que cada uno rellenaría a discreción emocional—. Pero todo esto no le es bastante al horóscopo: se ayudará a los astros. Una y otra vez, si bien sólo precavida y veladamente, se estimula al consumidor a no abandonarse sin más a su suerte, sino a hacer lo que hacía el Riccaut de la Marlinière de Lessing: *corriger la fortune*. Así, en una ocasión se dice: «Este es el día para manipular hábilmente entre bastidores y hacer que prospere su buena fortuna.»

Tras ello alborea la indecisa experiencia de que en la jerarquía social se prospera solamente gracias a relaciones personales y a una astuta diplomacia, y no en virtud del trabajo realizado. Pero, de acuerdo con el esquema bifásico, se revoca lo arriesgado de aconsejar que se intrigue amonestando acto seguido para que no se haga nada ilegal, para que uno se mantenga en los confines de lo permitido: literal y psicoanalíticamente, el pecado no se comete.

«El cumplimiento estricto del espíritu y de la letra de la ley calma extraordinariamente a un superior excitado», se lee textualmente al instante. La moral se enajena: se es respon-

sable de los propios actos no ante sí mismo, sino ante los demás, los superiores. Y la idea de tener que dar cuenta no se presenta como un deber, sino, a la medida de los intereses prácticos, como una amenaza: «Cuídese de que todos los detalles de sus asuntos estén en perfecto orden, de modo que no se suscite ninguna crítica contra usted.»

Junto a los diez mandamientos, el horóscopo proclama también el onceno: sabe bien qué espesa anarquía yace bajo el conformismo, qué ambivalentes son ambos y cuán escasamente consigue la integración la sociedad integral. Finalmente, entre las irracionalidades del buen sentido de la columna no falta la seguridad de que la buena familia, el medio del interesado, le señale el camino debido y garantice el éxito; y, en definitiva, el horóscopo considera las cualidades individuales como un monopolio natural. Semejantes tópicos quieren concoliarse con la amenazadora desaparición de la competencia libre, y tal vez incluso preparar ya la imagen de una sociedad nuevamente cerrada: tras el consabido elogio tradicional de la buena familia acechan el *numerus clausus* y los prejuicios de raza, que redundarán en beneficio de la mayoría.

La sabiduría de la vida del horóscopo no se limita en modo alguno a la psicología popular, sino que incluye dentro de sí la economía. Tal ocurre en alternativas como la de que según esto o lo otro se ha de ser «conservador» o «moderno»—refiriéndose a métodos técnicos y sociales—: de acuerdo con la ideología individualista, sólo tiene éxito el que se presenta con lo nuevo; pero quien introduce novedades con medios escasos es arruinado por los económicamente más poderosos—no se ha olvidado la *imago* del inventor hambriento—. El horóscopo trata de hacer maniobras bifásicamente para sacarse a sí mismo y al lector de este callejón realmente sin salida: unas veces debe comportarse éste a lo «moderno», otras a lo «conservador». Aquello que solamente tendría sentido en la esfera de la producción, sobre la que nada puede el presunto lector, se de hacer maniobra bifásicamente para sacarse a sí mismo y al lector de este callejón realmente sin salida: unas veces debe comportarse a lo «moderno», otras a lo «conservador».

Aquello que solamente tendría sentido en la esfera de la producción, sobre la que nada puede el presunto lector, se traspasa a la del consumo, en la que le está permitido seguir cobijando la ilusión de una elección libre entre las emocionantes novedades y las antigüedades que han acabado por ser placenteras. Sin embargo, es más frecuente que la expresión de conservador se emplee con un significado más vago: que se debe practicar una «política financiera conservadora» querrá decir evitar los gastos innecesarios. Por el contrario, si el horóscopo aconseja la «modernidad», ello viene a significar, por ejemplo, que el lector adquiere muebles modernos. Pero mientras que la superproducción actual de bienes de consumo exige compradores que estén adiestrados largamente para tomar en consideración sólo lo más nuevo, esta mentalidad del comprador perjudica la formación de reservas financieras; y, para dar en lo justo, el horóscopo tiene que abogar en igual medida por la tendencia a comprar y por la moderación. En su lenguaje, la expresión «moderno» hace las veces, a menudo, de un equivalente de «científico»: se lleva la casa más económicamente cuando se admiten novedades examinadas a fondo; y, al mismo tiempo, el horóscopo defiende su propia causa mostrándose en buenos términos con el método científico. Pues la astrología, como el ocultismo en conjunto, tiene el interés más decidido en ahuyentar, en medio de una racionalización sumamente elevada, el desprecio por las prácticas mágicas: el método científico constituye su mala conciencia; y cuanto más irracionales sean sus pretensiones, tanto más diligentemente se acentúa que no hay en ello nada fraudulento.

Entre las categorías de relaciones humanas a que apremia el heróscopo—las correspondientes a las circunstancias privadas y sociales del lector—, son pertinentes las de familia y vecindad, de amigos y de superiores. Con respecto a la primera, el horóscopo se conduce ampliamente de acuerdo con el optimismo oficial convencional, para el que la familia, como compendio del *ingroup*, es intocable—quien negase penosamente podría hacerse algo sospechoso en la pequeña comunidad de los que supuestamente están más próximos entre

sí—: las tensiones serían efímeras y en el fondo sólo habría amor y armonía. Y lo problemático de la familia aparece únicamente de un modo negativo: con el silencio; los aspectos propiamente afectivos de la vida familiar quedan en blanco —igual que en todas partes, también en su esfera la extraversión es el ideal de la columna: la familia brinda socorro en los pesares de la vida exterior—. De todos modos, se participan reclamaciones y quejas, cuya cuenta hay que llevar en cierta manera para que la vida siga siendo llevadera, y sin pretenderlo resulta un cuadro de frialdad. Toda la vida familiar queda remitida al dominio del tiempo libre: la construcción bifásica la localiza en el intervalo temporal de la tarde, como las reparaciones que el lector efectúa en el auto y en la casa. Se sobreentiende que el marido gasta demasiado—por ejemplo, en alcohol o en el juego—; como la mujer es la que en definitiva tiene que salir adelante con el dinero de que se disponga, el lector debe discutir con ella sus asuntos financieros; pero de la mujer se habla en la mayoría de los casos abstractamente, como «la familia», sin duda para evitar al lector varón la humillación de que ella lleve los pantalones. La familia representa el dominio social sobre las necesidades instintivas: la miedosa, prosaica cautela de la mujer, ha de impedir que el marido proteste en el trabajo y ponga en peligro su puesto—pero todo esto permanece indistinto, naturalmente—; el consejo de tratar con la familia de las cosas financieras puede entrañar también lo contrario, control de los gastos de una esposa derrochadora—a la que se mirará como una consumidora irrazonable, seducida por los artículos, mientras que se verá al marido como el apoyo de la familia y un trabajador incansable—; y ambas veces se considera a la familia como un *team* con fuertes intereses comunes. Los cónyuges casi se transforman—y no de forma irrealista—en conjurados frente a un mundo en torno potencialmente enemigo, y su mínima organización reposa únicamente sobre el principio del toma y daca: apenas aparece en modo alguno la familia como una forma espontánea de vida en común. Así, pues, el lector ha de calcular también cuidadosamente sus relaciones con ella: tiene que pagar por la solidaridad

que espera, y el descontento criticón es algo que amenaza constantemente—el que es listo transige y evita la furia del clan, al que se presenta como arcaico—. De esta suerte queda registrado que la división en las esferas de la producción y el consumo, del trabajo y el descanso, no se consigue sin quebrantos; y hasta la existencia del que más calmosamente diga amén a todo está arruinado por el absurdo de que la misma vida se convierta cada vez más en mero apéndice precisamente de la vida profesional, que debería ser medio y no fin del vivir. En los choques intrafamiliares, las mujeres se conducen en general más ingenuamente, con menos sangre fría que los hombres, y por ello se apela a su razón. Los choques se deben en muchos casos a que el marido tiene que reprimir durante el tiempo de trabajo sus agresiones, y que luego las descarga sobre los que están más cerca, que son más débiles y dependen de él; el horóscopo achaca la culpa al elemento temporal, como si, no se sabe por qué, justamente en aquella tarde determinada se incubara la desventura para la casa y el lector hubiera tenido que ser especialmente cuidadoso; también se evoca la experiencia de lo que popularmente se llama una atmósfera irrespirable; y, en forma complementaria, se aconseja positivamente al lector que «saque a la familia» o que «le proporcione un par de horas agradables» invitando a unos amigos. Lo cual se cuenta entre las tentativas de pasar de contrabando alegrías institucionalizadas y proximidad humana forzada en lugar de las espontáneas, de acuerdo con la receta del día del padre o de la madre. Como se rastrea que languidece la fuerza cálida y protectora de la familia, cuya institución tiene que mantenerse, sin embargo, tanto por razones prácticas como ideológicas, se arma sintéticamente el elemento emocional de calor y unidad. Se secuestra a los hombres y se les impele a hacer lo que supuestamente es natural: alguien tiene que regalar flores a su mujer, no porque ello les alegre a ninguno de los dos, sino porque ella se enfada si él olvida hacerlo.

Aún más frecuentemente que de la familia se preocupa la columna de la categoría de los «amigos». Categoría que exige un intento de explicación incluso cuando se haya con-

cedido que el concepto de amigo se ha perdido en gran parte y que en América, menos gravado que en Alemania, se utiliza principalmente sólo como sinónimo de «conocido». Según una idea fundamental de la astrología, las conjunciones amistosas y enemigas envían mensajeros humanos; y de éstos, el heróscopo recalca los amigos, rara vez los enemigos. El rígido reparto en amigos y enemigos, que formalmente tenía que meterse aquí a la fuerza desde la disposición bifásica y que corresponde también al paranoide pensamiento del supersticioso, está claramente sometido por el horóscopo periodístico a una regulación social especial. En el horóscopo, los amigos benéficos llegan inesperadamente del exterior, lo cual está en perfecta consonancia con el antagonismo más o menos inconsciente del individuo con su familia y con ese medio al que está apáticamente habituado—antagonismo que el optimismo oficial debería acallar—. Súbita e inexplicablemente, los amigos cubren al afortunado con favores, le susurran cómo aumentar sus ingresos con toda seguridad o le proporcionan puestos importantes—tras ello se encuentra el sentimiento de impotencia que ha descrito Fromm—. Para hacerse digno de esos favores hay que hacer caso a los amigos, que serían más poderosos que el lector y estarían más al corriente que él. Al mismo tiempo se previenen el miedo y el odio que podrían surgir de la dependencia: la figura de aquellos de quienes depende la persona a quien se habla es inmaculadamente positiva, y el aspecto parasitario de la dependencia se convierte con toda claridad en una alusión permanente a aquel concepto de los favores—es precapitalista y se encuentra en el horizonte de la justicia laboral y de la mendicidad tolerada—. Desde el punto de vista psicológico-social, la relación con los amigos se mueve en las proximidades del fenómeno de identificación con el agresor; con frecuencia, aquéllos son sólo máscaras moderadas de los superiores, y los contactos racionales y profesionales se transforman en emocionales: aquéllos con los que se está en las extrínsecas relaciones de la subordinación, a los que uno tiene que temer, serán relaciones mías y hay que quererlos. El interesado ha de tener la sensación de que si él, a quien puede reemplazarse a capri-

cho, puede cumplir una función social, tiene que agradecérselo a la inescrutable elección gratuita de un padre que le quiere eternamente; y se exponen las instrucciones que los superiores hacen saber a sus subordinados como si únicamente quisieran ayudar a éstos en sus debilidades: «Una eminente personalidad, con más experiencia que usted, da gustosamente buenos consejos; préstele usted atención y siga el mejor plan.»

La vaguedad de la categoría horoscópica de amigo permite identificar en ella la sociedad a secas. Parece que la dureza de las normas sociales que el horóscopo transmite se suavizan al presentarse no tal cual son, objetivas, sino humanizadas—lo cual puede estar unido a que la autoridad verdadera pase de las figuras paternas al colectivo, al *big brother*—; los amigos no arrancan nada: dejan vislumbrar al interesado que, pese a todo su aislamiento, es uno de ellos y que todos los favores que le prestan son aquellos de que dispone la sociedad misma; muchas veces, incluso, el amigo es una proyección del yo ideal del aludido, y la columna despliega el diálogo interior en que aquél equilibra los momentos de un conflicto: el lector mismo desempeña la parte de niño, mientras que el adulto que hay en él, el *Ego*, le habla como un amigo con más experiencia, más tranquilizadora que amenazadoramente; y, sin embargo, los amigos representan una vez más el ello, ya que satisfacen ciertos supuestos deseos que el lector mismo no osa o no puede satisfacer. El que los amigos aparezcan casi siempre en número plural indica que hacen de hermanos o, incluso, más probablemente, de la sociedad en conjunto; e indica también una falta de individuación y, por tanto, que cualquiera puede permutarse con cualquiera. En ocasiones, el forastero o el «extranjero interesante» de las novelas a perra chica se convierte en sustituto del amigo: cuando el horóscopo se dirige a personas que se identifican con el *ingroup* y que tienen que negarse a sí mismas deseos exógenos, el forastero misterioso sale en defensa de las necesidades expulsadas. Se distingue cuidadosamente entre «viejos» amigos y «recientes», y causa estupefacción ver que el acento positivo cae sobre los recientes: éstos van con la actua-

lidad—*history is bunk*[4]—; por el contrario, se denuncia ocasionalmente a los viejos amigos como una carga, como gente que pretendiera tener derecho a sacar las reclamaciones que sean de una relación que ha dejado de ser actual. El horóscopo se convierte, pues, en vocero de la tendencia universal hacia el olvido. Se repudia lo pasado: lo que ya no está ahí delante, lo que ya no es un hecho ni yace palpable ante la vista, es sin más ni más como algo inexistente. Y ocuparse de ello quiere decir lo mismo que dejarse desviar de las exigencias del día. Con toda su moral convencional y sus buenos modales, el horóscopo revoca, como consecuencia del principio del cambio, la idea de fidelidad: lo que aquí y ahora es inútil queda liquidado.

De cuando en cuando, el lector en busca de consejo se ve remitido, en lugar de al amigo o al forastero, al «especialista»: el dechado de la conducta incorruptible, sólo motivada por el conocimiento objetivo. Esta idea misma, que aparentemente representa la racionalidad, ha asumido algo mágico: no puede costar mucho confiar ciegamente en ella, pues el saber especializado ha de estar fundado a su vez en procesos racionales, que justamente el profano es el único que no es capaz de llevar a cabo; vulnerar la autoridad de los expertos atenta igualmente contra la racionalidad y contra tabúes inconscientes, y sobre ello se monta el horóscopo. Pero más a propósito le viene aún a éste el jefe, que representa a una al profesional capaz y la figura paterna; la mayoría de las alusiones a las relaciones personales valen para él, y su ambivalente imagen entra mejor en el esquema bifásico que la del amigo. Permanentemente, los superiores, según la columna, piden cuentas; hay que obedecerles. Obligan a tareas que a menudo exceden de las fuerzas de los subordinados, y no rara vez se los censura como altaneros y de trote duro; pero se retira lo dicho casi en el mismo aliento: lo que es amenazador objetivamente, señalando la justicia moralmente más elevada o la mejor inteligencia del superior, y lo que lo es subjetivamente—los humores y la falta de lógica—,

[4] «La historia son filfas», frase de Henry Ford. *(N. del T.)*

recordando que si los de abajo fuesen los de arriba, también ellos tendrían sus problemas, preocupaciones y debilidades, para los que habría que pedir comprensión. Con excesiva frecuencia se aconseja apaciguarlos, de acuerdo con el modelo del niño, que habría de aplacar a sus padres cuando están encolerizados a fuerza de ser zalamero. Se trata menos de cumplir los deberes que de bandeárselas hábil y elásticamente por entre la jerarquía: habría que tratar a los superiores, por decirlo así, con corteses lisonjas, para conservarse en su gracia. A veces, en la presteza que recomienda el horóscopo surge paradójicamente el aspecto del cohecho: el más débil ha de invitar consigo al más fuerte, llevárselo—lo cual se retoca mediante el eufemismo de que viene a ser una «satisfactoria relación humana» entre subordinados y jefes—; así son las *human relations*. (Sorprende, en general, el carácter eufemístico del lenguaje astrológico usual, que se alimenta de viejas supersticiones—nada puede evocarse, nada puede mentarse por su verdadero nombre, tan peligroso—; ello, ciertamente, procura al que pide consejo los miramientos que esperaba del horóscopo, pero castra de antemano la inteligencia, lo cual es la causa de que en definitiva, desorientado, acuda a la astrología.) Pese al énfasis que se concede a las relaciones humanas, rara vez deja de indicarse que la adhesión y el servicio al superior tienen su recompensa: su *imago* imita a aquel tipo de padre que, entre una y otra explosión tiránica, asegura a los hijos, impresionado consigo mismo, que es su mejor amigo y que los castiga por su bien. De acuerdo con el horóscopo, el superior debe el éxito y la posición únicamente a sus cualidades internas: a quien Dios otorga un puesto también le otorga inteligencia; así se glorifican y fetichizan a un tiempo las estructuras jerárquicas. Y con frecuencia se trenzan floreos de prestigio corriente en el mercado, tales los de «importante personalidad», de «eminente» o de «influyente», como tabernáculos en derredor de la posición elevada. Lo más importante de las relaciones humanas sería poder hablar—esto es, convincentemente, a favor de uno mismo—, con lo cual el horóscopo hace justicia tanto a la ductilidad pasiva como a los impulsos agresivos del

interesado: el afán de ablandar al más fuerte, de templar amistosamente sus salidas de tono, se nutre del deseo inconsciente de terminar hablando con tal sinceridad que se juegue uno la cabeza, por decirlo así. De hecho, los oprimidos tienen en lo más hondo de sí la necesidad de absolverse, si bien han de prescindir de tal cosa o regularla mediante un palabreo allanador. Y la *praxis* para la cual el horóscopo secuestra a las personas, circunnavega múltiples contradicciones de peso gracias a una mañosa sumisión, parecidamente a la táctica de una mujer que quisiera explotar al marido del que depende: el horóscopo enseña a los hombres a renunciar a su interés en beneficio de sus intereses.

La moda astrológica ha ido en aumento durante los últimos decenios: no solamente como una tierra virgen desde el punto de vista económico para los chamanes, sino asimismo debido a la achacosidad, cada vez mayor, de la población, que es, psicológica y socialmente, mucho más fatal que la astrología misma, y cuya base se encuentra en el fenómeno de la dependencia universal y enajenada, de la interna y de la externa. Y de ésta procede el horóscopo: la encubre, alimenta y explota. Pero no se trata simplemente de la dependencia tradicional de la mayoría de los hombres con respecto a la sociedad organizada, sino de la socialización creciente de la vida, de la captura de la persona singular por los innumerables tentáculos del mundo administrado. En el liberalismo de la burguesía primeriza—o, al menos, en su ideología—, la fundamental dependencia de la sociedad permanecía arrebozada para los más: así ocurría en la teoría del individuo como una mónada constituida autónomamente y que se sustenta en sí misma. Hoy ha caído el rebozo. Los procesos del control social no son ya los de un mercado anónimo, de cuya legalidad no sabría nada el singular: las instancias mediadoras entre la dirección de la sociedad y los dirigidos disminuyen visiblemente, y los individuos singulares ven de nuevo de modo inmediato, frente a ellos, las disposiciones que emanan de la cúspide. Y la dependencia que se manifiesta de este modo hace a los hombres achacosamente vulnerables a la ideología totalitaria—para lo cual les sirve también de

avanzada la astrología—. Pero difícilmente se soportará sin mitigaciones la comprensión de una dependencia cada vez mayor: si los hombres la admitieran abiertamente, apenas podrían aguantar más unas circunstancias para cuyo cambio ni ven posibilidades objetivas ni sienten en sí las fuerzas psíquicas. De ahí que proyecten la dependencia sobre algo que dispense de la responsabilidad, ya sean los astros, ya la conjuración de los banqueros internacionales; y podría antojársele a uno que los adeptos de la astrología jugasen a su dependencia para ejercitarse en lo inevitable y la exagerasen ante sí mismos—puesto que muchos de ellos no toman en serio las propias convicciones e ironizan sobre ellas con suave autodesprecio—. Mas la astrología no es simplemente expresión de la dependencia, sino asimismo su ideología para los dependientes: las inevitables relaciones se asemejan objetivamente en forma tan manifiesta al sistema delirante que exigen un comportamiento espiritual forzado y hasta paranoide; y no solamente la clausura vincula entre sí aquel sistema y el de la sociedad: también lo hace el que la mayoría experimente secretamente la sistemática de su actuar y de su trabajo como irracional e irrazonable: ya no comprenden la finalidad del mecanismo del que ellos mismos constituyen una parte, y sospechan que el coloso existe y funciona menos por mor de sus necesidades que con vista a su propia perpetuación. La organización, sin lagunas, convierte fetichistamente el medio en fin, y cada cual siente en su propia carne su distanciamiento con respecto a la totalidad: incluso los que pasan por normales—y acaso ellos particularmente—aceptan sistemas delirantes, pues éstos son cada vez más indistinguibles del de la sociedad—tan opaco como ellos—y son, en cambio, más sencillos.

A la sensación de estar cogido y de no poder nada por encima del propio destino se asocia la de que el sistema avanza por sí mismo, a despecho de su racionalidad funcional, hacia la destrucción. Desde la primera guerra europea, la conciencia de una crisis permanente no ha desaparecido; ni la reproducción de la sociedad global ni la del singular se consiguen ya mediante los procesos que para la teoría tradicional

eran normales, sino en virtud de la donación disimulada y revocable, cuando no gracias al rearme universal; y la perspectiva es tanto más desesperada cuanto menos se dibuja en el horizonte una forma superior de sociedad. Esto es lo que reivindica la astrología. Su efecto consiste en canalizar en formas seudorracionales el horror creciente y en sujetar en pautas firmes el miedo que se agita: en llegar hasta a institucionalizarlos, por decirlo así. Lo ineludible y sin sentido se peralta en un sentido vacío y grandioso—cuya vaciedad expresa el desconsuelo—, en una parodia de la trascendencia. La sustancia de la astrología se agota en reflejar el mundo empírico, cuya opacidad alcanza cuando simula la trascendencia. Y está cortada justamente a la medida de los tipos que se complacen en el escepticismo sin ilusiones: rebaja el culto religioso a un hecho, exactamente lo mismo que las entidades preñadas de destino de la astrología, los astros mismos, se invocan en su facticidad, como cosas que estarían sometidas a leyes matemáticas-mecánicas. La astrología no recae simplemente en etapas más antiguas de la metafísica: transfigura, más bien, las cosas despojadas de todas las cualidades metafísicas en entidades cuasi-metafísicas, como las de la *science fiction*. Nunca escapa de bajo los pies el suelo del mundo desencantado: la ciencia, hipostasiada, conserva la última palabra, y el postulado comtiano de que el positivismo mismo habría de convertirse en una religión se ha cumplido malignamente. La astrología, imagen de la objetividad opaca y cosificada, reproduce simultáneamente, en escorzo, aderezadas, las necesidades del sujeto que la trasciende; los hombres, incapaces desde hace largo tiempo de pensar ni comprender nada que no se parezca a la realidad tal y como ésta es, luchan a la vez desesperadamente por apartarse de ella; pero en lugar del apasionado empeño por penetrar conscientemente lo que les aflige de este modo, intentan convertirse en señores mediante el cortocircuito de indistintos barruntos, entendiendo a medias y a medias remontándose a regiones presuntamente más elevadas. Por ello tiene la astrología el mismo sentido que medios de masas como el cine: viste de significado, de algo radiante y único que represen-

taría espontáneamente la vida, las mismas relaciones cosificadas sobre las que embauca: pues el movimiento de los astros, a partir del cual se supone que podría explicarse todo, no explica en realidad absolutamente nada—las estrellas no mienten, pero tampoco dicen la verdad: por ellas mienten los hombres—. La astrología es deudora hasta el día de hoy de decirnos por qué y cómo intervienen los astros en la vida de las personas singulares; al que pregunta se le harta de bambolla científica, se despachan aserciones indemostrables o disparatadas y se aderezan con elementos de la facticidad y de las legalidades astronómicas. El conglomerado de cosas racionales e irracionales que lleva el nombre de astrología refleja en semejante coexistencia de lo incompatible los antagonismos sociales cardinales; tan racional anda la cosa aquí como allí: entre los astros de acuerdo con las matemáticas, en la existencia empírica de acuerdo con el principio del cambio. La falta de adhesión sería irracional. En tanto en cuanto las aseveraciones de los astrólogos conciernen procesos estelares, aquéllos se preocupan visiblemente por su acuerdo con los movimientos de las estrellas astronómicamente comprobables, y de la existencia social presente saben suficientemente: su evaluación del sacrificio no está mezclada con vestigio alguno de ideas delirantes. El secreto y truco de la astrología es únicamente el modo como aúna las esferas de la psicología social y de la astronomía, sin relaciones entre sí y que se manejaban en forma racional aisladamente.

En la astrología se refleja en qué medida el pensamiento científico conforme a la división del trabajo fracciona forzosamente la totalidad de la experiencia en cosas incomprendidas e inconmensurables. Ella—aparencial—reúne de nuevo lo separado, como con una descarga, voz desfigurada de la esperanza de que lo despedazado sería conciliable; pero justamente la falta de unión íntima de la psicología y de la astronomía, de la vida humana y de las estrellas, le otorga la posibilidad de asentarse en la tierra de nadie intermedia y de notificar reivindicaciones usurpatorias a ambas partes: su dominio es la relación de lo no relacionado como misterio; en su irracionalidad resuena la que se halla al final de la divi-

sión del trabajo, como fruto de aquella misma racionalidad que exigió dicha división por mor de una reproducción más racional de la vida. Fácil hubiera sido echar el alto científicamente a la finta de unir arbitrariamente lo que carece de unión íntima, si el conocimiento científico mismo no se hubiese hecho tan esotérico que sólo pocas consecuencias de este tipo serían prudentes, lo cual viene a redundar en favor del éxito de la astrología de masas estilizada esotéricamente—éxito que da testimonio de la seudocultura que se extiende por todas partes—. La creencia en los hechos hipostasiada a metafísica sustitutiva se asocia con la tendencia a colocar los conocimientos informativos en lugar del conocimiento—de la penetración y la elucidación intelectuales—. Lo que la gran filosofía llama síntesis se encoge, y su heredero es su parodia, el delirio de referencia. Mientras que las personas igenuas admiten por más que obvias sus experiencias, sin sentirse molestas por las preguntas que la astrología finge contestar; mientras que los seriamente formados y capaces de formar un juicio han hecho frente a la patraña y la han penetrado a fondo, captura aquélla a los que, insatisfechos por la fachada, tientan la esencia, sin querer o sin poder fatigarse críticamente. La astrología abastece y provoca al mismo tiempo un tipo que se tiene por demasiado escéptico para confiarse al ímpetu hacia la verdad del pensamiento socialmente no respaldado, y que, sin embargo, no es suficientemente escéptico para erizarse contra una irracionalidad que trasmuta en algo positivo las antinomias sociales que todos padecen. La moda astrológica se aprovecha comercialmente del espíritu de regresión y, por ello, lo estimula: su corroboración se integra a la ideología social general—la afirmación de lo que existe como algo dado naturalmente—: la voluntad queda impedida para cambiar nada de la fatalidad objetiva, todo dolor queda relegado a lo privado y el remedio universal es la ductilidad; así, pues, como la industria cultural en conjunto, la astrología duplica en la conciencia de los hombres lo que de todos modos hay. El elemento de lo sectario, del que no puede prescindir en el mercado, se incorpora sin conflictos a su aspecto exotérico y popular; y su

pretensión de albergar en la turbia particularidad de un credo arbitrario la significación comprehensiva y excluyente de aquél señala el paso de la ideología liberal a la totalitaria: pues la idea—y realidad—paradójica de un Estado de partido único, que hiere en plena cara al concepto de partido y asciende sin cumplidos la parte a todo, consuma una tendencia ya anunciada por la obstinación inapelable del adepto astrológico. La dimensión psicológica del fenómeno no debe separarse rotundamente de la histórico-social: las constelaciones sociales específicas favorecen selectivamente la formación de síndromes psicológicos adecuados a ellas o, por lo menos, los sacan a la luz. En tiempos de amenaza de catástrofes se movilizan los rasgos paranoides—lo psicótico de Hitler era el fermento de su efecto sobre las masas alemanas—; la solera del energúmeno y del delirio agresivo está en lo contagioso y paralizador, a la vez, de los movimientos populares adecuados a los tiempos, incluso donde vienen recomendados por la confesión pública y la exhibicionista castidad de la democracia; pero quien se entrega a ellos fanática y voluntariamente tiene que forzar la creencia no creída y distraerse de la propia duda persiguiendo a los demás. La astrología constituye la prueba apolítica de semejante política.

T. W. A.

TEORIA DE LA SEUDOCULTURA[1]

Lo que hoy está patente como crisis de la formación cultural ni es mero objeto de la disciplina pedagógica, que tendría que ocuparse directamente de ello, ni puede superarse con una sociología de yuxtaposiciones—precisamente la de la formación misma—. Los síntomas de colapso de la formación cultural que se advierten por todas partes, aun en el estrato de las personas cultas, no se agotan con las insuficiencias del sistema educativo y de los métodos de educación criticadas desde hace generaciones; las reformas pedagógicas aisladas, por indispensables que sean, no nos valen, y al aflojar las reclamaciones espirituales dirigidas a los que han de ser educados, así como por una cándida despreocupación frente al poderío de la realidad extrapedagógica sobre éstos, podrían más bien, en ocasiones, reforzar la crisis. Igualmente se quedan cortas ante el ímpetu de lo que está ocurriendo las reflexiones e investigaciones aisladas sobre los factores sociales que

---

1 Normalmente traduciremos *Halbbidung* (literalmente, *semiformación* o *semicultura)*, que de ordinario significa *seudoerudición*, por *seudoformación*, pues este trabajo se apoya principalmente en su sentido etimológico; y en algunos lugares —como en éste— por *seudocultura*. *Formación* y *formación cultural*, según los casos, verterán *Bildung*, que corrientemente significa, además, *enseñanza*, *educación*, *cultura*, etc. *(N. del T.)*

influyen en la formación cultural y la perjudican, sobre su función actual y sobre los innumerables aspectos de sus relaciones con la sociedad: pues para ellas la categoría misma de formación está ya dada de antemano, lo mismo que los momentos parciales, inmanentes al sistema, actuantes en cada caso en el interior de la totalidad social: se mueven en el espacio de complejos que son los que primero habría que penetrar. Sería preciso derivar a su vez, a partir del movimiento social y hasta del concepto mismo de formación cultural, lo que se sedimenta—ahora, y en modo alguno meramente en Alemania—como una especie de espíritu objetivo negativo a partir de ésta, que se ha convertido en una seudoformación socializada, en la ubicuidad del espíritu enajenado, que, según su génesis y su sentido, no precede a la formación cultural, sino que la sigue. De este modo, todo queda apresado en las mallas de la socialización y nada es ya naturaleza a la que no se haya dado forma; pero su tosquedad—la vieja ficción—consigue salvarse la vida tenazmente y se reproduce ampliada: cifra de una conciencia que ha renunciado a la autodeterminación, se prende inalienablemente a elementos culturales aprobados, si bien éstos gravitan bajo su maleficio, como algo descompuesto, hacia la barbarie. Todo ello no es explicable, ante todo, a partir de lo que ha acontecido últimamente ni, por cierto, con la expresión tópica de sociedad de masas, que en ningún caso explica nada, sino que señala simplemente un punto ciego al que debería aplicarse el trabajo del conocimiento. Incluso el que la seudoformación haya pasado a ser la forma dominante de la conciencia actual, pese a toda la ilustración y a toda la información que se difunde—y con su ayuda—, exige una teoría que tome todo más ampliamente.

Para esta última, la idea de cultura no puede ser sacrosanta—a usanza de la misma seudoformación—, pues la formación no es otra cosa que la cultura por el lado de su apropiación subjetiva. Pero la cultura tiene un doble carácter: remite a la sociedad y media entre ésta y la seudoformación. En el uso lingüístico alemán se entiende únicamente por cultura, en una oposición cada vez más abrupta con respecto

a *praxis*, la cultura del espíritu: y aquí se refleja que no se ha conseguido la emancipación completa de la burguesía o que sólo se logró hasta cierto instante, pues ya no puede seguirse equiparando la sociedad burguesa a la humanidad. El naufragio de los movimientos revolucionarios que habían querido realizar en los países occidentales el concepto de cultura como libertad, ha hecho algo así como que se retrotraigan a sí mismas las ideas de tales movimientos, y no solamente ha oscurecido la conexión entre ellas y su realización, sino que las ha guarnecido con un tabú; por fin, en el lenguaje de la filosofía lixiviada la cultura se ha convertido, satisfecha de sí misma, en un «valor». Es verdad que hemos de agradecer su autarquía a la gran metafísica especulativa y a la gran música, que se unió a ella hasta lo más íntimo en su crecimiento; pero en semejante espiritualización de la cultura está ya, al mismo tiempo, virtualmente confirmada su impotencia y entregada la vida real de los hombres a las relaciones ciegamente existentes y ciegamente cambiantes. Frente a ello la cultura no es indiferente. Si Max Frisch ha hecho notar que personas que habían participado algunas veces con pasión y comprensión en los llamados bienes culturales se han podido encargar tranquilamente de la *praxis* asesina del nacionalsocialismo, tal cosa no es solamente índice de una conciencia progresivamente disociada, sino que da un mentís objetivo al contenido de aquellos bienes culturales—la humanidad y todo lo inherente a ella—en cuanto que no sean más que tales bienes: su sentido propio no puede separarse de la implantación de cosas humanas; y la formación que se desentiende de esto, que descansa en sí misma y se absolutiza, se ha convertido ya en seudoformación. Lo cual podría documentarse con los escritos de Wilhelm Dilthey, que, más que ningún otro, sazonó al gusto de las extasiadas clases medias alemanas el concepto de cultura espiritual como fin en sí mismo y lo puso en manos de los profesores: hay frases de su libro más conocido—como la referente a Hölderlin: «¡Qué otra vida de poeta se ha tejido de un material tan delicado, cual si fuesen rayos de luna! E igual que su vida, así

fue su poesía» [2]—que, con todo el saber de su autor, no cabe distinguir ya de los productos de la industria cultural al estilo de Emil Ludwig.

A la inversa, donde la cultura se ha entendido a sí misma como conformación de la vida real, ha destacado unilateralmente el momento de acomodación, y ha retraído así a los hombres de pulirse mutuamente, pues ello era menester para reforzar la perennemente precaria unidad de la socialización y para poner coto a aquellas explosiones hacia lo caótico que, según es obvio, se producen periódicamente justo allí donde está ya establecida una tradición de cultura espiritual autónoma. Y la idea filosófica de formación que estaba a su altura quería formar protectoramente la existencia natural: se enderezaba a ambas cosas, doma del hombre animal mediante su adaptación mutua y salvación de lo natural oponiéndose a la presión del decrépito orden obra del hombre. La filosofía de Schiller, de los kantianos y de los críticos de Kant fue la expresión más pregnante de la tensión entre estos dos momentos, mientras que en la teoría hegeliana de la formación, lo mismo que en el Goethe tardío, triunfaba, dentro del mismo humanismo, bajo el nombre de desprendimiento, el *desideratum* de la acomodación. Mas si aquella tensión llega a fundirse, ésta se convierte en omnipotente, cuya medida es lo que en cada caso haya: prohibe alzarse por una decisión individual por encima de esto, de lo positivo, y en virtud de la presión que sobre los hombres ejerce, perpetúa en éstos lo deforme que se imagina haber de nuevo conformado, la agresión. Tal es, según Freud lo ve, la razón del malestar que en sí lleva la cultura; y la sociedad enteramente adaptada es lo que en la historia del espíritu recuerda su concepto: mera historia natural darvinista, que premia la *survival of the fittest.* Cuando el campo de fuerzas que llamamos formación se congela en categorías fijadas, ya sean las de espíritu o de naturaleza, las de soberanía o de acomoda-

[2] Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig y Berlín, 1919, p. 441 [versión cast., *Vida y poesía*, México, Fondo de Cult. Econ., 1945, p. 478 *(T.)*].

ción, cada una de ellas, aislada, se pone en contradicción con lo que ella misma mienta, se presta a una ideología y fomenta una formación regresiva o involución.

El doble carácter de la cultura, cuyo equilibrio podemos decir que sólo en forma instantánea llega al logro, brota en antagonismo social inconciliado, que le cabría curar a la cultura, pero que no puede curar como mera cultura. En la hipóstasis del espíritu mediante la cultura, la reflexión glorifica la separación socialmente dispuesta entre el trabajo corporal y el espiritual: se justifica la antigua injusticia como superioridad objetiva del principio dominante, mientras que, indudablemente, sólo llega a madurar, por el contrario, la posibilidad de poner fin a la testaruda reiteración de las relaciones de dominación separándose de los dominados. Pero la adaptación es, de modo inmediato, el esquema de la dominación progrediente: el sujeto sólo se hace capaz de sujetar lo existente mediante algo que se acomode a la naturaleza, mediante una autolimitación frente a lo existente; sujeción y mando que se continúan socialmente en otros que se ejercen sabre el instinto humano y, finalmente, sobre el proceso vital de la sociedad en su conjunto. Mas, como recompensa, y precisamente en virtud de la doma, la naturaleza vuelve a triunfar siempre de nuevo sobre su domador, que no en vano se ha asemejado a ella, primeramente gracias a la magia y al cabo por medio de la objetividad científica rigurosa. En el proceso de tal asemejarse—la eliminación del sujeto por mor de su autoconservación—se afirma lo contrario de aquello por lo que ello mismo se tiene, o sea la pura e inhumana relación natural, y sus momentos, culpablemente enmarañados, se oponen entre sí necesariamente. El espíritu queda anticuado frente al dominio progresivo de la naturaleza y le sorprende la tacha de magia con la que él había marcado en otro tiempo las creencias naturales—suplantaría el poder de los hechos por una ilusión subjetiva—: su propia esencia, la objetividad de la verdad, pasaría a falsedad. Pero en la sociedad existente sin más ni más y que persiste ciegamente, la acomodación no va más allá: la configuración de las relaciones choca con los linderos del poder; todavía en la voluntad

de disponer aquéllas de una manera digna de los seres humanos sobrevive el poder en cuanto principio que impide la conciliación, y de este modo se representa el ajuste, que, no menos que el espíritu, se convierte en un fetiche—en la preminencia del medio organizado universal sobre todo fin razonable y en el bruñido de la seudorracionalidad sin contenido— y erige un edificio de cristal que se desconoce hasta tomarse por la libertad. Y esta conciencia falsa se amalgama por sí misma a la igualmente falsa y finchada del espíritu.

Esta dinámica es una y la misma con la de la formación cultural, pues ésta no es ningún invariante: no solamente es distinta en distintas épocas por su contenido y sus instituciones, sino que ni siquiera como idea es trasponible a voluntad. Su idea se emancipó con la burguesía: caracteres o tipos sociales del feudalismo, tales como el *gentilhomme* y el *gentleman*, pero especialmente la antigua erudición teológica, se desprendieron de su ser tradicional y de sus determinaciones específicas y se independizaron frente a las unidades vitales en que hasta entonces habían estado embebidos; se hicieron objeto de reflexión y conscientes de sí mismos, y fueron cedidos a los hombres a secas: su realización habría de corresponder a una sociedad burguesa de seres libres e iguales. Pero ésta, al mismo tiempo, se desentendió de los fines y de su función real—como ocurre radicalmente, por ejemplo, en la estética kantiana, que reclama una finalidad sin fin—. La formación tenía que ser lo que tocase —puramente como su propio espíritu—al individuo libre y radicado en su propia conciencia, aunque no hubiese dejado de actuar en la sociedad y que sublimase sus impulsos; e implícitamente se la tenía por condición de una sociedad autónoma: cuanto más lúcido fuese el singular, más lúcido sería el todo. Mas, contradictoriamente, su relación con una *praxis* ulterior aparecía como una degradación a algo heterónomo, a medio de descubrir ventajas en medio de la no solventada *bellum omnium contra omnes*. En la idea de formación está necesariamente postulada, sin duda, la de una situación de la humanidad sin *status* ni explotación, y tan pronto como rebaja algo esta otra idea ante el regateo

y se envuelve en la *praxis* de los fines particulares—a los que se honra como un trabajo socialmente útil—peca contra sí misma; pero no se hace menos culpable con su pureza, que pasa a ideología. En la medida en que la idea de formación resuenan momentos de finalidad, éstos deberían, de conformidad con ella, capacitar en cualquier caso a las personas singulares para mantenerse razonables en una sociedad razonable y libres en una sociedad libre; e incluso, de acuerdo con el modelo liberal, tal cosa habría de conseguirse del mejor modo posible cuando cada uno estuviera formado para sí mismo. Y cuanto menos honor hagan a esta promesa las circunstancias sociales, en especial las diferencias económicas, tanto más enérgicamente prohibido estará pensar en las relaciones de finalidad de la formación cultural: no se osa tocar la llaga de que ella sola no garantiza una sociedad razonable, ni se quiere soltar la esperanza—desde un principio engañosa—de que podría sacar de sí misma y dar a los hombres lo que la realidad les rehusa. El sueño de la formación—la libertad del dictado de los medios y de la testaruda y mezquina utilidad—se falsea en una apología del mundo, que está arreglado siguiendo aquel dictado: en el ideal de la formación que la cultura erige absolutamente se filtra lo problemático de la cultura.

El progreso de la formación cultural que la joven burguesía se atribuye frente al feudalismo no discurre en modo alguno tan rectilíneo como sugería aquella esperanza. Cuando la burguesía se apoderó políticamente del Poder en la Inglaterra del siglo XVII y en la Francia del XVIII, estaba económicamente más desarrollada que la feudalidad y, desde luego, también en cuanto a conciencia. Las cualidades que posteriormente recibieron el nombre de formación hicieron capaz a la clase ascendente de desempeñar sus tareas en la economía y en la administración; la formación no fue sólo signo de la emancipación de la burguesía, no fue únicamente el privilegio por el que los burgueses aventajaban a la gente de poca monta y a los campesinos: sin ella difícilmente hubiera salido adelante el burgués como empresario, como comisionista o como funcionario. Pero cosa muy distinta ha ocurrido

con la nueva clase que la sociedad burguesa engendró apenas se hubo acabado de consolidar: cuando las teorías socialistas trataban de despertar al proletariado a la conciencia de sí mismo, éste no se encontraba en absoluto más avanzado subjetivamente que la burguesía, y por algo los socialistas han alcanzado su posición clave histórica basándose en su puesto económico objetivo, y no en su contextura espiritual. Los poseedores han dispuesto del monopolio de la formación cultural incluso en una sociedad formalmente ecuante: la deshumanización debida al proceso capitalista de producción ha denegado a los trabajadores todos los supuestos para la formación y, ante todo, el ocio. Los intentos de poner pedagógicamente remedio se han malogrado en caricaturas; y toda la llamada vulgarización—mientras tanto se ha llegado a afinar el oído lo suficiente para sortear esta palabra—ha padecido la ilusión de que se podría revocar la exclusión del proletariado de la formación—exclusión socialmente dictada—mediante la mera formación.

Pero la contradicción entre formación cultural y sociedad no da como resultado simplemente una incultura al antiguo estilo, la campesina: hoy son más bien las zonas rurales focos de seudocultura. El mundo de ideas preburgués, esencialmente asido a la religión tradicional, se ha quebrado allí súbitamente—no en último término gracias a los medios de masas, la radio y la televisión—y lo arrastra el espíritu de la industria cultural. Sin embargo, el *a priori* del concepto de formación propiamente burgués, la autonomía, no ha tenido tiempo alguno de constituirse, y la conciencia pasa directamente de una heteronomía a otra: en lugar de la autoridad de la Biblia, se coloca la del campo de deportes, la televisión y las «historias reales», que se apoya en la pretensión de literalidad y de facticidad de aquende la imaginación productiva [3]. Mas apenas se ha visto como es debido la amenaza consiguiente, que en el Reich hitleriano mostró

---

[3] Cf. Karl-Guenther Grüneisen, «Landbevölkerung im Kraftfeld der Stadt», en *Gemeindestudie des Insituts für sozialwissenschaftliche Forschung, Darmstadt*, 1952.

ser mucho más drástica que si se tratase de mera sociología de la formación, y para salir al encuentro de la cual sería tarea urgente una política cultural socialmente reflexiva—si bien escasamente sería central en lo que respecta a la pseudoformación cultural—. Por lo pronto, la signatura de esta última sigue siendo tan burguesa como la idea misma de formación: tiene la fisonomía de la *lower middle class;* la formación cultural no ha desaparecido simplemente de ella, sino que la lleva consigo en virtud de los intereses, incluso de los que no participan en el privilegio de aquella formación; un reparador de radio o un mecánico de automóviles que según los criterios tradicionales sea inculto precisa, para ser capaz de ejercer su profesión, muchos conocimientos y destreza que no podrían adquirirse faltando todo saber matemático y de las ciencias de la naturaleza que, por lo demás, y como ya observó Thorstein Veblen, está mucho más cerca de la llamada clase inferior de lo que la arrogancia académica se confiesa.

La fenomenología de la conciencia burguesa no basta por sí sola para la nueva situación. Contrariamente a la conciencia de ella misma que tenía la sociedad burguesa, al comenzar el gran capitalismo el proletariado era socialmente extraterritorial, objeto de las relaciones de producción y sólo sujeto como productor; los primeros proletarios fueron pequeños burgueses, artesanos y campesinos desposeídos, y, en cualquier caso, naturales de allende la formación burguesa; y la presión de las condiciones de vida, la desmesurada longitud de la jornada de trabajo y el deplorable salario durante los decenios a que se refieren *El Capital* y la *Situación de las clases trabajadoras en Inglaterra* los mantuvieron por lo pronto aún más en el exterior. Pero mientras que no ha cambiado nada decisivo en cuanto al fundamento económico de las relaciones, antagonismo entre el poderío e impotencia económica ni, por tanto, en cuanto a los límites objetivamente fijados de la formación cultural, la ideología se ha transformado de un modo proporcionalmente más radical: enmascara ampliamente la escisión, incluso ante quienes tienen que soportar su peso y han quedado envueltos en la red del sistema durante los últimos cien años—y el término sociológico para ello se llama

integración—. Las barreras sociales son subjetivamente, para la conciencia, cada vez más flúida, como ocurre desde hace tiempo en América, y se provee a las masas, a través de innumerables canales, de bienes de formación cultural que, por neutralizados y petrificados, ayudan a mantenerse en su postura a aquellos para los que no hay nada demasiado elevado ni caro. Lo cual se consigue al ajustarse el contenido de la formación, sobre la base de los mecanismos del mercado, a la conciencia de quienes han sido excluidos del privilegio de la formación cultural—y a los que habría que modificar como primer paso de ésta—; este proceso está determinado objetivamente, no comienza por organizarse *mala fide*, pues la estructura social y su dinámica impiden que los neófitos se apropien de un modo vivo, como pide su propio concepto, los bienes culturales. Con todo, lo menos dañino es acaso que los millones que antes no sabían nada de éstos y ahora se encuentran anegados con ellos estén muy escasamente preparados para tal cosa, ni siquiera psicológicamente; en cambio, las condiciones de la producción material misma difícilmente toleran el tipo de experiencia con la que sintonizaban los contenidos formativos tradicionales que se comunicaban antes; y por ello, pese a todo lo que se la fomenta, la formación cultural misma crispa los nervios vitales. En muchos sitios obstruye ya, como pedantería impráctica o fatua insubordinación, el camino del porvenir—quien sepa lo que es una poesía difícilmente encontrará un puesto bien pagado como autor de textos publicitarios—. La diferencia entre el poderío y la impotencia sociales, que crece incesantemente, niega a los débiles—y, tendencialmente, también ya a los poderosos—los supuestos reales de la autonomía que el concepto de formación cultural conserva ideológicamente; y justamente por ello se aproximan mutuamente las conciencias de las distintas clases, aun cuando, según los resultados de las últimas investigaciones, no tanto como parecía hace pocos años. Por lo demás, puede hablarse de una sociedad nivelada de clases medias sólo psicológico-socialmente, y, en todo caso, teniendo en cuenta las fluctuaciones personales, mas no objetivo-estructuralmente; pero también subjetivamente aparecen ambas cosas: el velo

de la integración, principalmente en las categorías de consumo, y la persistente dicotomía dondequiera que los sujetos choquen con antagonismos de intereses fuertemente establecidos—luego la *underlyn populaion* es «realista», y las otras se sienten portavoces de los ideales[4]—. Puesto que la integración es una ideología, es también, como ideología, desmoronable.

Todo esto, ciertamente, va más allá del blanco. Pero es propio de los bosquejos teóricos que no coincidan sin tacha con lo encontrado por la investigación, que se expongan frente a esto, que osen en exceso o que—según el lenguaje de la investigación social—propendan a generalizaciones falsas; y también por ello ha sido menester, independientemente de las necesidades administrativas y comerciales, el desarrollo de los métodos empírico-sociológicos. Mas sin aquel osar demasiado de la especulación, sin el momento inevitable de ficción en la teoría, ésta no sería en modo alguno posible: se reduciría a mera abreviatura de los hechos, que dejaría, de este modo, intactos científicamente—en sentido propio—. Sin duda, tanto la tesis de la necrosis de la formación cultural como la de la socialización de la pseudocultura o pseudoformación—de su invasión de las masas—habrían de confrontarse con hallazgos empíricos pertinentes; el modelo de la pseudoformación lo constituye todavía hoy la capa de los empleados medios, siendo patente que tan imposible sería especificar unívocamente sus mecanismos en las capas propiamente bajas como la conciencia nivelada tomada globalmente; y, medida con la situación aquí y ahora, la aserción de la universalidad de la pseudocultura es indiferenciada e hiperbólica. Pero podría no subsumir, en absoluto, a todos los hombres y todas las capas indiscriminadamente bajo aquel concepto, sino diseñar una tendencia, esbozar la fisiognómica de un espíritu que también determinaría la firma de la época en caso de que su campo de validez hubiera de restringirse tanto cuantitativa y cualitativamente. Es posible que innumerables traba-

---

[4] Cf. *Zum politischen Bewusstsein ausgewählter Gruppen der deutschen Bevölkerung*, manuscrito inédito del Instituto für Sozialforschung, Frankfurt del Main, 1957.

jadores, pequeños empleados y otros grupos no queden todavía comprendidos por las categorías de la pseudoformación —y no en último término gracias a su conciencia de clase, aún viva, aunque debilitándose—; pero éstas son tan poderosísimas por el costado de la producción, su establecimiento concuerda tanto con los intereses decisivos y acuñan tan bien las manifestaciones culturales actuales, que su representatividad es obligada, aun cuando no quepa confirmarse estadísticamente. Pero si no sirve de antítesis a la pseudoformación socializada ningún otro concepto que el tradicional de formación, que se encuentra él mismo sometido a crítica, ello expresa la miseria de una situación que no cuenta con criterio alguno mejor que aquél, tan problemático, pues ha descuidado sus posibilidades. Ni se desea la restitución de lo pasado ni se dulcifica lo más mínimo su crítica. Nada sucede hoy al espíritu objetivo que no estuviese ya ínsito en él en los tiempos más liberales o que, por lo menos, no exija el pago de viejas culpas; pero lo que ahora se delata en el dominio de la formación cultural no puede leerse en ningún otro sitio que en su antigua figura—que, como siempre, también ideológicamente lo es—, pues potencialmente se han cortado los petrificados recursos con que el espíritu podría escapar de la formación cultural habitual y sobrepasarla. La medida de la nueva perversidad es únicamente la anterior; y ésta se hace ver un momento—pues está condenada—, frente a la forma última de lo consternante, como un color que concilia lo que se desvanece, por mor del cual solamente, y no en honor de ninguna *laudatio temporis acti*, se recurre a la formación tradicional.

En el clima de la pseudoformación, los contenidos objetivos, cosificados y con carácter de mercancía de la formación cultural, sobreviven a costa de su contenido de verdad y de sus relaciones vivas con el sujeto vivo, lo cual responde en cierto modo a su definición. El que su nombre haya adquirido hoy las mismas resonancias, anticuadas y arrogantes [5],

---

[5] Como ya hemos indicado, *seudoformación* vierte una palabra *(Halbbildung)* que hoy significa normalmente *seudoerudición* o *erudición a la violeta*, mientras que *Volksbildung* (traducida aquí por

que «formación popular» no denota que este fenómeno desaparezca, sino que su contraconcepto, precisamente el de formación—único en que era legible—, propiamente ya no es actual, y en este último sólo participan, aun para su dicha o desdicha, individuos singulares que no han caído enteramente en el crisol y grupos profesionalmente cualificados, que se celebran a sí mismos de muy buena gana como *élites*. Con todo, la industria cultural, en su dimensión más amplia—todo lo que la jerga clasifica confirmatoriamente como medios de masas—, perpetúa esta situación, explotándola, y perpetúa la cultura confesada como tal en aras de la integración—repelida por la cultura—, lo que, sin embargo, está más lejos de integrarse: su espíritu es la pseudocultura, la identificación. Los bestiales chistes sobre los nuevos ricos que intercambiaban palabras extranjeras tienen siete vidas, porque, con la expresión de aquel mecanismo, fortifican a todos los que se ríen con ellos en la creencia de haber logrado la identificación; pero su fracaso es tan inevitable como la tentativa de ésta. Pues la ilustración conseguida en otro tiempo, la idea consciente, los ha obligado, por lo menos, a comportarse como si lo fuesen realmente; y ello no les parece posible de otro modo que bajo el signo de lo que les sale al encuentro como espíritu: la formación cultural objetivamente arruinada. Así, pues, la totalitaria figura de la pseudoformación no puede explicarse simplemente a partir de lo dado social y psicológicamente, sino asimismo a partir del mejor potencial: el que el estado de conciencia postulado en otro tiempo en la sociedad burguesa remita por anticipado a la posibilidad de una autonomía real de la vida propia de cada cual, posibilidad que la implantación de aquél ha rechazado y que se lleva a empellones a ser mera ideología. Pero aquella identificación tiene que fracasar, porque el ser singular no recibe nada en cuanto a formas y estructuras de una sociedad virtualmente descualificada por la omnipotencia del principio de cambio—nada con lo cual, protegido en cierto modo, pudiera identificarse de alguna forma, nada

---

formación popular) suele significar *vulgarización científica.* Ello puede hacer comprensible la alusión del texto. *(N. del T.)*

sobre lo que pudiese formarse en su razón más literal—; mientras que, por otra parte, el poderío de la totalidad sobre el individuo ha prosperado hasta tal desproporción que éste tiene que reproducir en sí lo privado de forma. Lo que antes estaba de tal manera configurado que los sujetos pudieran conseguir en ello su figura—problemática, como siempre—sigue ahí; pero ellos continúan, sin embargo, hasta tal punto mantenidos en la falta de libertad que su vida conjunta no se articula como verdadera apoyándose ante todo en lo propio. Lo cual queda expresado en la fatal palabra «ideal», en la que está inscrita la imposibilidad de lo que significa: hace patente el pesar que nos grava en ausencia de un cosmos social y espiritual que fuese—por hablar como Hegel—«substancial», incuestionablemente obligado—pero sin violencia—para el individuo, pesar por la ausencia de una totalidad justa y conciliada con el singular; aquella palabra delata al mismo tiempo la avidez por erigir tal sustancialidad arbitrariamente—del mismo modo que ya hacia Nietzsche con sus nuevas tablas—; y el sensorio lingüístico es ahora demasiado romo para sentir que justamente el compás de violencia hacia que tiende la exigencia de ideales desmiente la sustancialidad hacia la que se alargan las manos. Este impulso del fascismo le ha sobrevivido, pero se retrotrae hasta la idea misma de formación, que tiene en sí una esencia antinómica: sus condiciones son la autonomía y la libertad, no obstante lo cual remite, a la vez, a estructuras de un orden pretextado frente a cada persona singular, en cierto sentido heterónomo y, por ello, nulo, a cuya imagen únicamente es capaz esta última de formarse. De ahí que en el instante en que hay formación, propiamente ya no la haya: en su origen está ya incluida teleológicamente su ruina.

Los ideales son un conglomerado de nociones ideológicas que en los sujetos se meten entre ellos mismos y la realidad y filtran ésta; están de tal modo ocupadas afectivamente, que la *ratio* no puede desalojarlas sin más ni más; y la pseudocultura las aúna. La incultura, en cuanto mera ingenuidad y simple no saber, permitía una relación inmediata con los objetos, y podía elevarse, en virtud de su potencial de escepticismo, ingenio e

ironía—cualidades que se desarrollan en lo no enteramente domesticado—, a conciencia crítica; pero la pseudoformación cultural no lo logra. Entre las condiciones sociales para la formación se encontraba, entre otras, de un modo esencial la tradición—según la doctrina de Sombart y Max Weber, una tradición preburguesa, esencialmente inconciliable con la racionalidad burguesa—; pero la pérdida de la tradición como efecto de haberse desencantado el mundo ha terminado en un estado de carencia de imágenes y formas, en una devastación del espíritu—que se apresta a ser mero medio—, de antemano incompatible con la formación; nada retiene ya al espíritu para un contacto corporal con las ideas. La autoridad mediaba, más mal que bien, entre la tradición y los sujetos; y lo mismo que, siguiendo a Freud, la autonomía, el principio del yo, brota de la identificación con la figura paterna, mientras que luego las categorías a que se llega por ésta se revuelven contra la irracionalidad de las relaciones familiares, igualmente se desarrollaba socialmente la formación. Las reformas escolares, de cuya necesidad humana no hay duda alguna, descartaron la anticuada autoridad; pero también debilitaron más aún, con ello, la dedicación y profundización íntima de lo espiritual, a la que estaba afecta la libertad; y ésta, contrafigura de la violencia, se atrofia sin ella—mientras que, en cambio, no cabe recomendar ninguna violencia por amor de la libertad—. ¿Quién que haya asistido a un Instituto docente no habrá gemido alguna vez bajo las poesías de Schiller y las odas de Horacio que tenía que aprender de memoria? ¿Y a quién no le habrán crispado los nervios viejos parientes que, sin que se lo pidieran e inconteniblemente, recitaban cosas parecidas que recordaban aún? Ciertamente, apenas podría conseguirse hoy que nadie memorizara todavía: sólo el más tonto está dispuesto a apoyarse en la tontería y maquinalidad que hay en ello; pero mediante este proceso se priva al intelecto y al espíritu de una parte del alimento con el que se empieza a formar. Es posible que la creencia en el intelecto o espíritu haya secularizado—pasándolo a algo inesencial—el espíritu teológico, y que si la llamada generación joven la desprecia lo que haga es devolverla

lo que ella ha cometido; pero donde falta—ella, que, por su parte, es ideología—amanece otra peor. El carácter o personaje social que en alemán se llama—con una expresión que a su vez está sumamente desacreditada—*geistiger Mensch* [persona espiritual] se extingue; pero el pretendido realismo que le hereda no está más próximo a las cosas, sino, simplemente, dispuesto—desdeñando *toil and trouble*—a instalar confortablemente la existencia espiritual y a sorber lo que se invierta en ella. Debido a que apenas hay ya ningún joven que sueñe alguna vez con ser un gran poeta o un gran compositor, probablemente por ello—dicho exageradamente—no existe ya entre los adultos ningún gran teórico de la economía ni, en definitiva, ninguna verdadera espontaneidad política. La formación cultural requería protección ante los embates del mundo exterior, ciertos miramientos con el sujeto singular, y acaso hasta lagunas de la socialización. «Entiendo el lenguaje del éter, jamás el lenguaje de los hombres», escribía Hölderlin; ciento cincuenta años más tarde se reirían de un mozo que pensase de tal modo o se le entregaría, a causa de su autismo, en manos de un benévolo cuidado psiquiátrico; pero si se deja de sentir la diferencia entre el lenguaje del éter—o sea la idea de un verdadero lenguaje, el de las cosas mismas—y el práctico de la comunicación, lo mismo ha ocurrido con la formación cultural. Es enteramente cierto que la formación alemana, en su mejor época, no ha incluido por regla general el conocimiento de la filosofía contemporánea, que incluso en los años entre 1790 y 1830 estaba reservada a unos pocos; sin embargo, dicha filosofía era inmanente a la formación: no sólo genéticamente sugirió a figuras como Humboldt y Schleiermacher sus concepciones de la esencia de la formación cultural, sino que el núcleo del idealismo especulativo, la doctrina del carácter objetivo del espíritu—y trascendente a la persona singular meramente psicológica—, era al mismo tiempo el principio de la formación cultural en cuanto que lo que es sólo espiritual, lo que no puede servir directamente a otra cosa, no ha de medirse directamente por su finalidad. La irrevocable caída de la metafísica ha sepultado bajo sí la formación; pero no se trata de un estado de

cosas aislado de la historia del espíritu, sino que también es social; de lo que está afectado el espíritu es de que no cabe esperar que nadie pruebe su identidad social ni con él ni, en general, con su objetivación como formación cultural; y el desideratum, tan querido por todos, de una formación que garantice mediante exámenes dondequiera que algo pueda ser ser contrastado no es sino la sombra de aquella expectativa. La formación cultural controlable, que se ha transformado a sí misma en norma y en calificaciones, ha dejado ya de serlo tanto como la cultura general degenerada en parla de vendedor. El momento de espontaneidad, tal como fue glorificado por última vez en las teorías de Bergson y la obra novelesca de Proust, y tal como caracteriza la formación en cuanto algo distinto de los mecanismos de dominio social de la naturaleza, se descompone a la chillona luz de la examinabilidad. Frente al dicho práctico, en general la formación no se puede adquirir: la adquisición y la mala posesión serían una sola cosa; mas, precisamente porque se niega a la voluntad, está envuelta en la culpable armonía del privilegio: sólo no necesita adquirirla ni poseerla quien de todos modos la posea ya; y de esta suerte cae en la dialéctica de la libertad y la falta de libertad: como herencia de la antigua falta de libertad tendría que hundirse, siendo como es imposible con una libertad meramente subjetiva, mientras persistan objetivamente las condiciones de la falta de libertad.

En América, el país más adelantado al modo burgués—los demás andan renqueando tras de él—, cabe observar crasamente la carencia de imágenes y formas de la existencia como condición social de la pseudoformación universal. El tesoro de imágenes religiosas, que insuflaba al ser existente los colores de algo más que existente, se ha desteñido, y las *imagines* irracionales del feudalismo, que al crecer se habían concrecionado con las imágenes religiosas, faltan completamente. Contra ello nada puede lo que sobreviva—y no sea también sintético—del folklore arcaico. Pero la existencia liberada misma no se ha llenado de sentido: como algo que perdido el encantamiento, permanece asimismo prosaiçamente en un entender negativo; la vida, modelada hasta en sus últi-

mas ramificaciones por el principio de la equivalencia, se agota en la reproducción de sí misma, en la reiteración del sistema, y sus exigencias se descargan sobre los singulares tan dura y despóticamente, que cada uno de éstos ni puede mantenerse firme contra ellas como conductor por sí mismo de su propia vida, ni experimentarlas como una sola cosa con su condición humana. De aquí que la existencia desconsolada, el alma, a la que no ha llegado su derecho divino en la vida, tenga necesidad de un sustitutivo de imágenes y formas mediante la pseudoformación; y lo disparatado de sus elementos—que alcanzan lo caótico—y la renuncia a la plena racionalidad incluso de sus *membra disiecta* aislados favorecen la magización a través de una conciencia indigente[6]. Sacándola del salvaje Oeste, los medios de masas han adobado una mitología sustitutiva que nadie confronta con los hechos de un pasado en modo alguno lejano; las estrellas de cine, las canciones de éxito, las letras y los títulos de éstas dispensan un brillo parejamente calculado; palabras bajo las cuales apenas sería ya capaz de imaginarse nada el *man of the street*—a su vez ya mitológico—, consiguen popularidad justamente por ello: una canción famosa decía de una muchacha *You are a rhapsody*, sin que a nadie se le ocurriese qué poco lisonjera es la comparación con una rapsodia, que es un tipo de composición informe, a modo de *pot-pourri*. A veces las apariciones de mujeres—muy cuidadas y frecuentemente de una belleza desconcertante—se explican por sí mismas como pictografía de la pseudoformación: rostros como el de la Montespan o el de Lady Hamilton, que no pueden ya proferir ninguna frase propia, sino parlotear reflejamente lo que cada situación espera de ellos, para que se pueda interrumpir a la perfección—como Evelyn Waugh lo ha registrado—. La seudoformación no se confina ya meramente al espíritu, sino que adultera la vida sensorial; y responde a la cuestión psicodinámica de cómo pueda resistir el sujeto bajo una racionalidad que, en definitiva, sea ella misma irracional.

---

[6] Cf., entre otros, Ernst Lichtenstein en el *Handbuch für Sozialkunde*, Berlín y Munich, 1955, sección A II, pp. 1 y ss.

En tanto que se cancelan los momentos de diferenciación —originariamente sociales—en que residía la formación, pues formación cultural y estar diferenciado son propiamente lo mismo, en lugar suyo prospera un sucedáneo. La perennizante sociedad del *status* absorbe los restos de la formación y los transforma en emblemas de aquél; lo cual no había sido nunca ajeno a la formación burguesa, que desde siempre se había rebajado hasta disociar del pueblo a sus llamados portadores y antes a los que sabían el latín—como todavía Schopenhauer declaraba con toda ingenuidad—; tras los muros de su privilegio sólo podían empezar a bullir precisamente aquellas fuerzas humanas que, vueltas a la *praxis*, augurasen una situación sin privilegios. Pero esta dialéctica de la formación queda inmovilizada merced a su integración social, y, asimismo, a que se la regenta directamente: la seudoformación es el espíritu apresado por el carácter de fetiche de la mercancía. Del mismo modo que el carácter o personaje social del empleado de comercio y del comisionista de antiguo estilo prolifera entretanto como cultura de empleados—incluso Karl Kraus, que siguió el origen del proceso, hablaba de la dictadura estética del comisionista—, los respetables motivos de lucro de la formación han recubierto como un moho el conjunto de la cultura; y lo nuevo de la nueva situación es que esta última apenas consiente ya lo que se aparta de aquéllos —o sea que lo nuevo únicamente es lo totalitario—. Pero la seudoformación cultural, con el progreso de la integración, se ha deshecho de su candor, no de otro modo que la cultura de empleados liquidó al viajante; abraza también al espíritu que había en otro tiempo, y lo poda como conviene a sus necesidades; mediante lo cual no solamente participa parasitariamente de su prestigio mínimamente disminuido, sino que le despoja de la distancia y del potencial crítico—y, finalmente, del prestigio mismo—. Tenemos un modelo de tal cosa en el destino de los llamados clásicos. En Alemania lo que menos se buscaba en las ediciones de sus obras a lo largo de todo el siglo XIX—por muy guiadas que ya entonces estuviesen por los intereses editoriales y sometidas a sospechosos mecanismos sociales de selección—era en qué residía el canon de forma-

ción, que, sin duda, había degenerado así ya a reservas; y Schiller era el dechado de la formación cultural destilada a partir de sentencias. Pero aun esta tenue autoridad se ha concluido, y es de sospechar que las generaciones jóvenes apenas conozcan ni siquiera los nombres de muchos áureos clásicos a los que en otro tiempo se había certificado precipitadamente la inmortalidad. La energía ha huido de las ideas que la formación comprendía y que le insuflaban la vida: ya ni atraen a los hombres como conocimientos—en cuanto tales se considera que han quedado muy detrás de la ciencia—ni reinan sobre ellos como normas. De este modo la libertad y la humanidad han perdido su fuerza resplandeciente en el interior de la totalidad que se ha clausurado en un sistema coactivo, ya que éste impide totalmente que se sobrevivan; y tampoco perdura su obligatoriedad estética, pues las formas espirituales que encarnan se miran además como algo en el fondo raído, lleno de frases e ideológico. No solamente están desmenuzados los bienes de la formación cultural para quienes ya no son cultos, sino en sí mismos, de acuerdo con su contenido de verdad; el cual no es algo intemporal, invariante, como quería el idealismo, sino que tiene su vida en la dinámica histórico-social, como los hombres, y puede perecer.

Incluso el progreso manifiesto—la elevación general del nivel de vida con el desarrollo de las fuerzas productivas materiales—no da en las cosas espirituales con efecto beneficioso; y las desproporciones que resultan de que la superestructura se revolucione más lentamente que la subestructura han aumentado el retroceso de la conciencia—la seudoformación cultural se asienta parasitariamente en el *cultural lag*—. Decir que la técnica y el nivel de vida más alto redundan sin más en bien de la formación cultural en virtud de que lo cultural alcance a todos es una seudodemocrática ideología de vendedor—*Music goes into mass production*[7]—, que no

[7] «La música penetra en la producción en masa», frase popularizada con referencia a los aumentos de productividad medidos en ensayos de fondo musical para el trabajo en fábricas. *(Nota del T.)*

lo es menos porque se tache de *snob* a quien dude de ello, y que es refutable mediante la investigación social empírica. Así, en América, Edward Schumann ha demostrado, en un ingenioso estudio, que, de dos grupos comparables que escuchaban la llamada música seria, de los que uno la conocía a través de audiciones vivas y el otro sólo en la radio, el grupo de la radio reaccionaba más superficialmente y con menos entendimiento de lo que oía que el primero. Lo mismo que para aquél la música seria se metamorfoseaba virtualmente en música de entretenimiento, las formas espirituales, en general, que embisten a los hombres con la subitaneidad que Kierkegaard equiparaba a lo demoníaco, se congelan en bienes culturales: su recepción no obedece a criterios inmanentes, sino únicamente a lo que el cliente crea obtener de ellos. Mas simultáneamente crecen, con el nivel de vida, las reivindicaciones de formación como deseo de ser contado uno en una capa superior, de la que, por lo demás, se distingue subjetivamente cada vez menos; como respuesta a ello, se alienta a capas inmensas a pretender una formación que no tienen: lo que antes estaba reservado al ricacho y al *nouveau riche* se ha convertido en espíritu del pueblo; un gran sector de la producción de la industria cultural vive de ello y, a su vez, crea esta necesidad seudoculta—las biografías noveladas, que informan sobre hechos culturales y operan al mismo tiempo identificaciones baratas y hueras, o el saldo de ciencias enteras, como la arqueología o la bacteriología, que las adultera en excitantes toscos y persuade al lector de estar al corriente—; todo eso reproduce y refuerza la necedad con que cuenta el mercado cultural. Y la alegre y despreocupada expansión de la formación cultural en las condiciones vigentes es, de modo inmediato, una y la misma cosa que su aniquilación.

La duda sobre el valor absolutamente ilustrador de popularizar la formación cultural en las condiciones presentes se hace sospechosa de reaccionaria; por ejemplo, no es posible oponerse a la publicación en ediciones de bolsillo de textos filosóficos importantes del pasado señalando que se perjudica a la cosa misma debido a la forma y función de aquéllas,

pues de otro modo se transforma uno en risible orador de una idea de formación ya históricamente juzgada, que sólo valdría para confirmar la grandeza y excelencia de algunos dinosaurios. De hecho, sería insensato querer secretar tales textos en ediciones científicas reducidas y costosas en unos tiempos en que el estado de la técnica y el interés económico convergen en la producción masiva; pero no ha de cegarse uno, por miedo frente a lo inevitable, ante lo que ello implica, ni, sobre todo, ante aquello por lo cual se pone nada menos que en contradicción con las pretensiones inmanentes a democratizar la formación cultural—pues la difusión de lo que se difunde altera múltiplemente incluso aquel sentido que uno hace gala de difundir—. Sólo una idea lineal e inquebrantable del progreso espiritual planea sin cuidado alguno por encima del contenido cualitativo de la formación socializada en seudoformación; y frente a ella la concepción dialéctica no se engaña sobre la ambigüedad del progreso en plena totalidad represiva. El que los antagonismos arraiguen quiere decir que todos los progresos particulares en cuanto a conciencia de la libertad cooperarán asimismo para que persista la falta de libertad; esfera global sobre la que arroja luz la frase conmovedoramente ilusa, sacada del antiguo tesoro de ideas socialdemocrático, que citaba Benjamín como lema de una de sus tesis histórico-filosóficas: «Con lo nuestro día por día más limpio y despejado, el pueblo día por día más avisado»[8]. De igual manera que en el arte no existen valores aproximados y que una ejecución medio buena de una obra musical no realiza ni a medias su contenido, sino que toda ejecución carece de sentido fuera de la enteramente adecuada, análogamente ocurre con la experiencia espiritual en conjunto: lo entendido y experimentado a medias—seudoentendido y seudoexperimentado—no constituye el grado elemental de la formación, sino su enemigo mortal; los elementos de ésta que penetren en la conciencia sin fundirse en su continuidad se vuelven perniciosas toxinas y, tendencial-

---

[8] Wilhelm Dietzgen, *Die Religion der Sozialdemokratie*, en Walter Benjamin, «Schriften I», Frankfurt del Main, 1956, p. 502.

mente, supersticiones—incluso aunque en sí mismos critiquen las supersticiones—, lo mismo que aquel maestro tonelero que, en su anhelo por algo más elevado, se dio a la crítica de la razón pura y acabó en la astrología, evidentemente porque únicamente en ésta cabía unificar la ley moral que hay en nosotros con el cielo estrellado que está sobre nosotros. Los elementos inasimilados de la formación cultural robustecen la cosificación de la conciencia de que ha de guardarse aquélla; de esta suerte, para la persona no preparada que acuda a la ética de Spinoza sin verla en conexión con la doctrina cartesiana de la sustancia y con las dificultades de la mediación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, las definiciones con que comienza esta obra asumen cierta opacidad dogmática y un carácter de arbitrariedad abstrusa—que se deshacen solamente cuando se entienden la concepción y la dinámica del racionalismo juntamente con el papel que las definiciones desempeñan en él—: el ingenuo no sabrá ni lo que buscan tales definiciones ni qué títulos legales son inherentes a ellas, y o bien las rechazará como un galimatías—tras de lo cual es fácil que, con un orgullo subalterno, se amuralle contra toda clase de filosofía—, o, bajo la autoridad del nombre famoso, se las tragará *telles quelles*, tal como ocurre, por ejemplo, en los manuscritos de dilettantes sobre el sentido del mundo, por los que circulan fantasmagóricamente citas de los llamados grandes pensadores en apoyo de sus incompetentes opiniones. Y las introducciones históricas y los comentarios que alejan tal cosa de antemano difícilmente adjudicarán solos a aquellas definiciones el valor y puesto debidos en la conciencia de quien se dé a dicha «ética» sin estar familiarizado con la problemática específica a que responde Spinoza. Las consecuencias son la confusión y el oscurantismo, pero, ante todo, una relación ciega con los productos culturales no apercibidos propiamente, la cual llega a tullir el espíritu al que ellos mismos, vivos, proporcionarían expresión; lo cual, sin embargo, está en contradicción flagrante con la voluntad de una filosofía que, con justicia o sin ella, solamente reconocía como fuente última del conocimiento lo inmediatamente intuible. Algo análogo sucede, como con todos los filósofos, con el conjunto

del arte: la idea de que lo genial y dotado de grandeza obre y sea comprensible por sí mismo—escoria de una estética basada en el culto del genio—engaña en cuanto que nada de lo que en justicia quepa llamar formación puede aprehenderse sin supuestos.

Un caso extremo podría aclarar esto. En América existe un libro extraordinariamente divulgado *Great Symphonies*, de Sigmund Speath[9], que está cortado, sin consideraciones de ninguna clase, a la medida de una necesidad de la seudoformación: la de que, para poseer las señales de la persona cultivada, se puedan reconocer en el acto las obras típicas —por lo demás, inevitables en la afición musical—de la literatura sinfónica. El método consiste en poner letra a los principales temas sinfónicos, en ocasiones a motivos aislados de ellos, que de esta forma pueden cantarse y que graban las frases musicales correspondientes al modo de las canciones de éxito. Así, el tema principal de la *Quinta sinfonía* beethoveniana se canta con las palabras *I am your Fate, come, let me in!*[10]; el de la *Novena sinfonía* está cortado en dos—pues su comienzo no sería suficientemente cantable—y su motivo final está dotado del texto *Stand! The mighty ninth is now at hand!*[11]; en cambio, Spaeth dedica las líneas que siguen al tema de cuerdas de la *Symphonie Pathétique*, de Tchaikovski, antes con frecuencia espontáneamente parodiado:

This music has a less pathetic strain,
It sounds more sane and not so full of pain.
Sorrow is ended, grief may be mended,
It seems Tschaikovski will be calm again![12]

---

[9] Sigmund Spaeth, *Great Symphonies, How to Recognize and Remember Them*, Nueva York, 1936.

[10] «Yo soy tu hado; ¡vamos, déjame entrar!» *(N. del T.)*

[11] «¡Quieto! Al alcance está la poderosa Novena.» *(N. del T.)*

[12] «Esta música tiene un acento menos patético, / su sonido es más cuerdo y no tan lleno de dolor. / La turbación ha acabado; puede remediarse la tribulación: / Parece que Tschaikovsky volverá a la calma.» *(N. del T.)*

Esta explosión de barbarie, que con seguridad ha dañado la conciencia musical de millones de personas, nos permite aprender mucho también sobre la seudoformación más discreta y media. Las frases idiotas que allí se cantan no tienen nada que ver con el contenido de la obra, sino que se le agarran y chupan de su éxito como sanguijuelas, testigos concluyentes del fetichismo de la seudoformación en sus relaciones con sus objetos: la objetividad de la obra de arte queda falseada por la personalización, según la cual una frase tormentosa que se aquietase en un episodio lírico sería un retrato de Tchaikovski; y mientras que este mismo en realidad se dedicaba ya a la industria cultural, su música se extrae de acuerdo con el cliché del eslavo melenudo, del concepto de un semidemente furioso, que, de todos modos, tiene también sus fases tranquilas. Además, en la música sinfónica los temas no son lo principal, sino mero material; y la popularización que disloca la atención hacia ellos se desvía de lo esencial —el curso estructural de la música como algo total—sobre lo atómico, las fragmentarias melodías singulares: de este modo sabotea el expediente de la difusión lo difundido. Pero finalmente—y éste es un aspecto que apenas merece un nombre más suave que el de satánico—será dificilísimo que las personas que hayan aprendido de memoria una vez tales temas con aquella letra horripilante lleguen de nuevo a liberarse de semejantes palabras ni, en general, a escuchar la música como lo que es. La información cultural enmascarada de afición artística se desemboza como destructiva. Mas incluso la edición de bolsillo más inocente lleva en sí potencialmente algo de Spaeth, y ninguna Ilustración que se apocase demasiado para acoger dentro de sí reflexiones de este tipo merecería su nombre.

El mecanismo que fomenta el prestigio de una formación cultural que ya no se recibe y que, en general, apenas es ya actual, así como la malograda identificación con ella, es subjetivo: es el de un narcisismo colectivo [13]; y la seudoformación ha puesto al alcance de todos este reino escondido.

[13] Cf. «Superstición de segunda mano», en este mismo libro.

El narcisismo colectivo termina en que las personas compensan la conciencia de su impotencia social—conciencia que penetra hasta en sus constelaciones instintivas individuales—y, al mismo tiempo, la sensación de culpa debida a que no son ni hacen lo que en su propio concepto deberían ser y hacer, teniéndose a sí mismos—real o meramente en la imaginación—por miembros de un ser más elevado y amplio, al que adjudican los atributos de todo lo que a ellos les falta y del que reciben de vuelta, sigilosamente, algo así como una participación en aquellas cualidades. La idea de formación está predestinada a ello porque, análogamente a la alucinación racial, exige del individuo meramente un mínimo para que alcance la satisfacción del narcisismo colectivo: basta simplemente la asistencia a un colegio o instituto y, en ocasiones, el simple formarse la ilusión de proceder de una buena familia; y la actitud en que se reúnen la seudoformación y el narcisismo colectivo es la de disponer, intervenir, adoptar aire enterado, estar en el ajo. La fenomenología del lenguaje en el mundo administrado, que Karl Korn ha esbozado recientemente, en especial del «lenguaje del presumido», es francamente la ontología de la seudoformación; y las monstruosidades lingüísticas que ha interpretado son las señales de identificación fracasada en aquél con el espíritu objetivo. Mas para satisfacer en cualquier caso los requisitos que la sociedad dirige a los hombres, la formación se reduce a las marcas distintivas de la inmanencia e integración sociales, y se convierte sin reservas en algo intercambiable y aprovechable; la mentira—comparativamente inocente—de la unidad de formación cultural y posesión acomodada, con la que se defendía en la Prusia guillermina el derecho electivo por clases, ha pasado a desatinada verdad; pero así el espíritu de la seudoformación cultural ha jurado el conformismo: no sólo se han extraído los fermentos de crítica y de oposición contra los poderes establecidos que la formación cultural llevaba en sí en el siglo XVIII, sino que el asentimiento a lo que haya de todos modos y su duplicación espiritual se hacen su contenido y documento jurídico propios; mientras que la crítica queda rebajada a un medio para medrar, a pura cuquería a

la que no hay modo de pegársela y que alcanza de todas todas al adversario.

El seudoculto se dedica a la conservación de sí sin sí mismo; no puede permitirse ya aquello en lo que, según toda teoría burguesa, se consumaba la subjetividad—la experiencia y el concepto—; con lo que se socava subjetivamente la posibilidad de la formación cultural tanto como objetivamente está todo contra ella. La experiencia, la continuidad de la conciencia en que perdura lo no presente y en que el ejercicio y la asociación fundan una tradición en el individuo singular del caso, queda sustituida por un estado informativo puntual, deslavazado, intercambiable y efímero, al que hay que anotar que quedará borrado en el próximo instante por otras informaciones; en lugar del *temps durée*, conexión de un vivir en sí relativamente unísono que desemboca en el juicio, se coloca un «Es esto» sin juicio, algo así como hablan esos viajeros que en el expreso nombran en todos los sitios que pasan como un rayo la fábrica de rodamientos o de cemento, o el nuevo cuartel, listos para contestar sin consecuencia ninguna cualquier pregunta no formulada. La seudoformación es una debilidad en lo que respecta al tiempo [14], al recuerdo, a través del cual únicamente tiene lugar en la conciencia aquella síntesis de lo experimentado que la formación pretendía en otro tiempo; no en vano alardea el seudoculto de su mala memoria, orgulloso de sus múltiples ocupaciones y de su sobrecarga. Y acaso sólo se meta tanto ruido con el tiempo en la ideología filosófica actual porque éste se extravía para los hombres y habría de ser conjurado. Pero el concretismo, tan observado, y el abstractismo, que por encima de todo sólo toma al singular como representante de lo general—con cuyo nombre lo denomina—, se completan. El concepto queda reemplazado por la subsunción decretal bajo cualesquiera clichés ya hechos, sustraídos a la corrección dialéctica, que descubren su deletéreo poder bajo los sistemas totalitarios—y también su forma es la aisladora, espectadora e inobjetada forma del «En

---

[14] Cf. «Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas», en este mismo libro.

esto»—. Sin embargo, puesto que la seudoformación cultural se aferra, pese a todo, a las categorías tradicionales, que ella ya no satisface, la nueva figura de la conciencia sabe inconscientemente de su propia deformación; lo cual irrita y encoleriza a la seudoformación—quien sabe de qué se trata en todo quiere siempre, a la vez, ser un sabihondo—. Un *slogan* seudoculto que ha visto mejores tiempos es el del resentimiento; pero la seudocultura misma es la esfera del resentimiento a secas, del cual acusa ella a cualquier cosa que siga conservando una función de autognosis. Bajo la superficie del conformismo vigente, es inconfundible el potencial destructivo de la seudoformación cultural: mientras que confisca fetichistamente los bienes culturales como posesión suya, está constantemente al borde de destrozarlos.

Se asocia a la paranoia, al delirio de persecución; pero la chocante afinidad de un estado de conciencia como el de la seudoformación con los procesos psicóticos, inconscientes, sería una enigmática armonía preestablecida si los sistemas delirantes no tuviesen también, aparte de su valor y puesto en la economía psicológica de la persona singular, una función social objetiva. Pues sustituyen a aquella intuición esencial que queda obstruida por la seudoformación: quien se pasa sin la continuidad del juicio y de la experiencia se ve provisto, por tales sistemas, de esquemas para subyugar la realidad, que ciertamente no alcanzan a ésta, pero que compensan el miedo ante lo incomprendido; y los consumidores de prefabricados psicóticos se sienten cubiertos así por todos los igualmente aislados, que, en su aislamiento bajo una alienación social radical, están vinculados por una insania común. La satisfacción narcisista de ser en secreto un elegido a una con otros elegidos exonera—en cuanto sobrepasa y trasciende los intereses más próximos—de la contrastación con la realidad, en la que el yo de antiguo estilo tenía, según Freud, su tarea más noble: los delirantes sistemas de la seudoformación cultural son un cortocircuito en permanencia. Ha gustado explicar la propensión colectiva hacia las formas de conciencia que Sorel y Rosenberg bautizaron unánimemente como mitos a base de que la realidad social actual, en sí

misma difícil, compleja e incomprensible, provocaría semejantes cortocircuitos; pero justamente esta deducción, en apariencia objetiva, apunta demasiado corto: en muchos respectos, la sociedad es—por supresión de mecanismos que remitían al mercado, por remoción del juego ciego de fuerzas en amplios sectores—más trasparente que lo ha sido nunca; si el conocimiento no dependiera de nada sino de la índole funcional de la sociedad, probablemente podría la célebre mujer de limpieza entender a la perfección todos los engranajes; mas lo producido objetivamente es más bien la índole subjetiva que hace imposible la comprensión objetivamente posible; y la sensación de no rayar con el poder de lo existente, de tener que capitular ante él, paraliza hasta los movimientos impulsivos del conocimiento. Lo que se presenta al sujeto como inalterable se fetichiza, se vuelve impenetrable e incomprendido; se piensa bivalentemente, de acuerdo con el esquema de los predestinados a la salvación y los predestinados a la condenación; el seudoculto se cuenta todas las veces entre los salvados, mientras que se condena todo cuanto podría poner en tela de juicio su reino—y, con ello, lo existente de turno, hacia lo cual sirve de mediador este reino—; y en el juicio contra el oponente—frecuentemente elegido por uno mismo o inventado de pies a cabeza—se filtra incluso el momento de rudeza que está impuesto objetivamente por el naufragio de la cultura en aquello que la reclama. La seudoformación es defensiva: esquiva los contactos que pudieran sacar a luz algo de su carácter sospechoso. Y lo que origina las formas psicóticas de reacción a lo social no es la complejidad, sino el enajenamiento—la psicosis misma es el enajenamiento objetivo que el sujeto se ha apropiado hasta lo más íntimo—. Los sistemas delirantes colectivos de la seudoformación cultural componen lo incompatible: pronuncian el enajenamiento y le sancionan como si fuese un oscuro misterio y traen un sustitutivo de experiencia, mentiroso y aparentemente próximo, en lugar de la experiencia destruida. Para el seudoculto, todo lo mediato—hasta la lejanía excesivamente poderosa—se transforma como por encantamiento en inmediato. De ahí la tendencia a la personalización: las relacio-

nes objetivas se cargan a la cuenta de personas singulares y de personas singulares se espera la salud, progresando su culto delirante con la despersonalización del mundo. Por otra parte, la seudoformación, en cuanto conciencia enajenada, no sabe de relación inmediata con nada, sino que se queda fijada siempre en las nociones que ella acerca a la cosa: su postura es la del *taking something for granted*, y su tono revela un incesante «Cómo, ¿no sabe usted eso?», especialmente en las conjeturas más desenfrenadas, mientras que la conciencia crítica se ha contrahecho a una turbia tendencia a mirar entre bastidores—lo cual ha sido inscrito por Riesman en el tipo del *inside dopester*[15]—. Sin embargo, las respuestas y los teoremas supremos de la seudoformación siguen siendo irracionales, y de ello proceden sus simpatías por los irracionalismos de cualquier color, sobre todo por el depravado de la apoteosis de la naturaleza y del alma: es, a una, espiritualmente pretencioso y bárbaramente antiintelectual. Es palmaria la afinidad electiva entre la seudoformación y la pequeña burguesía; pero al socializarse la seudoformación, sus arranques páticos empiezan a contagiar toda la sociedad, como corresponde a la instauración como carácter y tipo social dominante del pequeño burgués puesto en circulación. La ciencia no ha visto apenas la conexión social entre insania y seudocultura, mientras que cierta literatura que nunca ha gozado del prestigio debido lo ha hecho perfectamente: la descripción de la suegra, devastadora universal, de la empolvada comedia *Der Störenfried* [«El aguafiestas»], de Benedix, traza una fisiognómica completa de la seudoformación cultural; si bien, verosímilmente, la sociología sería capaz de desarrollar la ontología global de ésta, una articulación estructural de sus categorías fundamentales—surgidas, a la vez, de condiciones sociales—. El seudoformado culturamente, en cuanto excluido de la cultura y, sin embargo, asentidor a ella, dispone de una segunda cultura *sui generis*, no oficial, que, por supuesto, se huelga con un auténtico encuentro aderezado por la industria cultural: el mundo de los libros que no se quedan en la estan-

---

[15] Literalmente, drogador interno. *(N. del T.)*

tería, sino que se leen, y que parecen ser tan ahistóricos, tan insensibles frente a las catástrofes de la historia como lo inconsciente mismo. Y, de igual modo que esto último, la seudoformación es tendencialmente irresponsable, lo cual dificulta tanto su corrección pedagógica: sin duda, sólo una actuación de psicología profunda podría contrarrestarla, apoyándose en que ya en fases tempranas del desarrollo se aflojan sus induraciones y se robustece la reflexión crítica.

Sin embargo, los requisitos de esta clase chocan bien pronto con un bloque. El conocimiento de los abusos sociales de la seudoformación confirma que no es posible cambiar aisladamente cuanto es producido y reproducido por estados de cosas objetivos que mantengan impotente la esfera de la conciencia; y, en totalidades contradictorias, el problema de la formación cultural se ve envuelto también en una antinomia: la ininterrumpida parlería de la cultura es algo ajeno al mundo e ideológico con respecto a la tendencia objetiva a la liquidación de aquélla, que se manifiesta por encima y más allá de todas las fronteras de los sistemas políticos. Además, no cabe ascender la cultura *in abstracto* a norma ni a un llamado valor, pues las protestaciones de tenor semejante, debido a su misma enorme arrogancia, cortan las relaciones de todo lo cultural con el procurar una vida digna de seres humanos y contribuyen a aquella neutralización del espíritu que, por su parte, aniquila la formación cultural. Mas, a la inversa, la teoría de la sociedad—lo mismo que toda *praxis* que se oriente por ella—tampoco puede, con el ánimo de la desesperación, decidirse en favor de la tendencia más fuerte, golpear lo que cae y hacer propia la liquidación de la cultura: en este caso se haría cómplice directa de la regresión a la barbarie. (Entre las tentativas del espíritu desconcertado consigo mismo, no es la más innocua la que Anna Freud ha llamado en psicología la identificación con el agresor [16]: la de suscribir complacientemente lo que se supone ser inevitable.) Actualmente, el intelectual crítico prospera menos que quien utiliza el medio del intelecto—o lo que toma por éste—para

[16] Cf. «Superstición de segunda mano», en este mismo libro.

la ofuscación; pero también sería fatua la presunción de que haya nadie—y con ello se refiere siempre uno a sí mismo—exceptuado de la tendencia a la seudoformación socializada; y lo que con justicia osa llamarse progreso de la conciencia, la penetración crítica y carente de ilusiones en lo que haya, converge con la pérdida de la formación: la sobriedad y la formación tradicional son incompatibles. De suerte que no es casual que, ya cuando Marx y Engels concibieron la teoría crítica de la sociedad, se tomase de modo grosero y primitivo la esfera a que apuntan primariamente el concepto de formación cultural, la filosofía y el arte; esta simplificación se ha hecho incompatible con la intención social de salir finalmente fuera de la barbarie, pero, mientras tanto, apoya en el Este al terror mudo. La conciencia en progreso, que resiste a la cultura alistada y hecha una lástima—al hacerse una posesión—, no sólo está por encima de la formación cultural, sino, a la vez, también siempre por debajo de ella: la nueva cualidad que se adelanta es invariablemente más y menos que la que se hunde, y en el mismo progreso, en la misma categoría de lo nuevo, va mezclada, como fermento, una adición de barbarie—pues se barre—. Sería preciso apuntar hacia una situación que ni jurase la cultura, conservando sus restos, ni acabase con ella, sino que estuviera incluso por encima de la contraposición entre formación cultural y su ausencia, entre cultura y naturaleza; pero tal cosa requiere que no solamente se quebrante la absolutización de la cultura, sino asimismo que no se hipostasíe, que no se coagule en una tesis adialéctica su interpretación como algo no independiente, como mera función de la *praxis* y mero remitir a ella. La inteligencia de que lo que se ha originado no se reduce a su origen—no puede hacerse equivalente a aquello de donde ha procedido—se refiere también al espíritu, que tan fácilmente se deja inducir a arrogarse la calidad del origen; sin duda, dondequiera que anuncie semejantes reivindicaciones a la propia exaltación se le ha de replicar señalando su dependencia de las condiciones vitales reales y su inextricabilidad de la configuración de éstas, así como, finalmente, su propia creencia natural; pero si el espí-

ritu se reduce nudamente a aquella dependencia y se conforma por sí misma con el papel de mero medio, entonces hay que recordar lo contrario. Y en esta medida tiene su derecho en la hora histórica presente el cuidado por la formación cultural: el que el espíritu se separe de las condiciones de vida reales y se independice frente a ellas no constituye sólo su falsedad, sino también su verdad, pues no cabe desvirtuar ningún conocimiento obligativo ni ninguna obra de arte conseguida mediante la alusión a su génesis social. Si los hombres han desarrollado el espíritu para conservarse vivos, las imágenes espirituales que de otro modo no existirían no son ya medio de vida alguno. La irrevocable independización del espíritu frente a la sociedad—la promesa de libertad—es ella misma algo tan social como lo es la unidad de ambos; y si se reniega simplemente de tal independización, el espíritu queda sofocado y convierte lo que existe en una ideología no menos que cuando usurpaba ideológicamente el carácter absoluto. Lo que sin afrenta, más allá del fetichismo de la cultura, osa llamarse cultural es únicamente lo que se realice en virtud de la integridad de la propia figura espiritual y repercuta en la sociedad mediatamente, pasando a través de tal integridad, no a través de un ajuste inmediato a sus preceptos; pero la fuerza para ello no le crece al espíritu viniendo de parte alguna como de lo que en otro tiempo era formación cultural. De todos modos, si el espíritu no ejecuta lo socialmente justo más que en cuanto que no se fusione en una identidad sin diferencias con la sociedad, estamos en la época del anacronismo: aferrarse a la formación cultural después que la sociedad le ha privado de su base—pero la cultura carece de toda otra posibilidad de sobrevivir fuera de la autorreflexión crítica sobre la seudocultura, en la que se ha convertido necesariamente—.

T. W. A.

SOBRE EL CONCEPTO DE LA RAZON

En la ruta de la sociedad europea destacan, uno contra otro, dos conceptos de razón. Uno de ellos ha sido propio de los grandes sistemas filosóficos, desde Platón: en él se concibe a sí misma la filosofía como imagen de la esencia razonable del mundo, algo así como lenguaje o eco de la esencia eterna de las cosas; la percepción de la verdad por los hombres era una sola cosa con la manifestación de la verdad misma, y la capacidad para semejante percepción incluía todas las operaciones del pensar. Con el perfeccionamiento de una lógica propia, con la independización del sujeto y su distanciamiento del mundo como mero material, surge, en contradicción con aquella razón comprehensiva, igualmente apropiada al objeto que al sujeto, la *ratio* formal, desvinculada, cierta de sí misma: ésta se resiste a la mezcla con el ser y lo remite, como mera naturaleza, a una región propia, a la que ella misma no estaría sometida. Trataremos de ambos conceptos de razón, especialmente, sin embargo, del autónomo y excluyente, y luego podrá examinarse el tema de su reunión, juntamente con sus implicaciones sociales.

El uso lingüístico vigente sabe de la razón preferentemente en el sentido último, como un instrumento, y trata más y más de entender por «razonable» aquello cuya utilidad quepa demostrar: quien sea capaz de reconocer lo que es útil será una persona razonable; y la fuerza que lo hace po-

sible será la capacidad de clasificar, de sacar conclusiones, de la inducción y la deducción con indiferencia del contenido particular con el que haya que habérselas. En la vida cotidiana—y no sólo en ella—, la razón pasa por ser la función formal del mecanismo del pensar, y las reglas de acuerdo con las cuales trabaja serán las leyes de la lógica formal y discursiva—el principio de identidad, el de contradicción, el de tercio excluso, el silogismo—, que, como forma, a modo de esqueleto del pensamiento, se mantendrá firme frente al influjo de la cambiante experiencia. En la medida en que este concepto de razón—cuyo predominio no es separable, en absoluto, de la sociedad burguesa y caracteriza en especial el presente—no se preocupa por la cuestión de un en-sí, de algo objetivamente razonable, por tanto, sino que tiene ante la vista exclusivamente lo razonable para el que piensa, para el sujeto, se le puede llamar concepto de la razón subjetiva. Esta tiene que ver, ante todo, con la relación entre finalidades y medios, con la adecuación de los modos de comportamiento a los fines, que, como tales, se aceptan más o menos, sin someterlos por su parte, en general, a una justificación razonable. En cualesquiera casos en que la razón subjetiva se ocupe de fines o es para contrastar si son razonables también en sentido subjetivo—luego razonables quiere decir que sean convenientes para los intereses del sujeto, para su autoconservación económica y vital, si no del individuo aislado, al menos del grupo con que se identifique—o se introducen los fines en las consideraciones razonables para contrastar la posibilidad de su realización y, por ejemplo, la adecuación de los medios que se hayan de escoger. Para delimitar el concepto de razón en este último uso tenemos, en primer término, la doctrina de Max Weber: según él, un fin no puede reivindicar ante la razón ninguna prioridad frente a otros, pues el poder sería tan razonable y tan irrazonable como la justicia. (En cuanto a la equiparación de razón y utilidad, los dictadores, que ya Voltaire había previsto con su clara mirada, han proporcionado un buen ejemplo: decían a los posibles oponentes en el interior «si no tomáis parte, estáis perdidos», y a los futuros satélites en el exterior

«somos más fuertes que vosotros», así como «¡sed razonables!».) El pensamiento de un fin inteligente, razonable en sí mismo, sin consideración de ganancias ni ventajas algunas, es extraño al concepto subjetivo de razón, incluso cuando se levanta por encima del punto de vista de la utilidad personal y comprende en sí unidades más amplias, como la propia familia u otros grupos. También ocurre algo enteramente análogo con quien se lance a la acción no por un cálculo interesado, sino por otros motivos, con quien no sepa percatarse rápidamente de su provecho y cuya vida tenga otra pulsación—no meramente otra, sino irrazonable, y esto quiere decir tonta—: no comprendería que las palabras sobre la verdadera razón, sobre su realización y cuanto está unido a ella, serían una simple rutina para conducir a los prójimos y engañarlos, un mero medio de poderío como otro cualquiera; no sería suficientemente adulto, por viejo que fuese.

El concepto subjetivo de razón no ha sido siempre normante, pese a lo natural que pueda parecer hoy a muchos: se le oponía la tesis de que la razón no domina únicamente en la conciencia de los individuos, sino que la cuestión de la razón y la sinrazón es también aplicable al ser objetivo, a las relaciones así entre los hombres singulares como entre clases sociales, a las instituciones de la sociedad y hasta a la naturaleza extrahumana. Siempre que hablemos de filosofía en sentido enfático, con Platón y Aristóteles, en la Escolástica o en los grandes sistemas del idealismo alemán, siempre nos encontraremos frente a una concepción objetiva de la razón que se refiera a la totalidad de lo existente—la cual incluye asimismo al individuo y sus finalidades, mas sin coincidir con él—. Y entonces el criterio de la verdad es la consonancia de una acción, de toda una vida e incluso de los afanes de un pueblo con dicha totalidad: la existencia ha de conmensurarse siempre con esta estructura objetiva, no solamente con intereses parciales. Tal pensamiento de la tradición filosófica no condenaba la razón subjetiva, que se entendía, antes bien, como una expresión limitada de la razonalidad general: se hacía más hincapié en esta última y, con ello, visto desde el individuo, más en los fines que en los medios. Semejante

modo de pensar remite a la idea de conciliación de un orden objetivo, concebido por la filosofía como razonable, con la existencia humana y su autoconservación. La república platónica, el *ordo* de Tomás y el de su antípoda Spinoza y el sistema de Hegel son algunos ejemplos famosos de tal concepción europea.

A todos ellos subyace la convicción de que la intuición en la naturaleza del ser no es separable de lo valioso, de lo orientador: cuanto más penetremos en lo verdadero, con mayor seguridad también sabremos qué hay que hacer; las reglas de la virtud se seguirían del conocimiento de lo que existe—la virtud y el saber serían en el fondo uno—. El orden del mundo sería válido para los bosquejos filosóficos no de otro modo que para la experiencia de la vida diaria: de la misma manera que la visión de un niño que se ahogue prescribe la acción al transeúnte que sepa nadar (creo que el psicólogo de Frankfurt Gelb fue quien en otro tiempo se sirvió de este ejemplo), como una situación crasamente crítica de una región o una comunidad conduce—aun sin las conclusiones de los informantes—a un lenguaje elocuente, y, por otro lado, la aparición de la belleza moral o estética invita al amor—sin que haya sido preciso dar antes una regla de conducta especial—igualmente, según aquellos sistemas filosóficos, también el mundo en grande habla su propio lenguaje, y el filósofo se hace portavoz suyo para que sea audible. Y esto es lo que se quiere decir con lo de la razón objetiva que encerrase en sí la subjetiva.

En las obras importantes se han actualizado siempre ambos momentos: incluso en la filosofía de David Hume, de los sensitas y de los escépticos, el pensamiento de lo objetivo y normador está presente continuamente a través del tono en que se proclama una y otra vez la modestia cabe lo natural como la recomendación última del sabio. No obstante lo cual, su efectuación es propia de los que han tomado una parte de peso en la independización del concepto subjetivo de razón, que constituye un momento de la Ilustración en sentido tradicional, la expresión filosófica de la desmitologización, del desencantamiento del mundo—tal y como Max Weber ha carac-

terizado este proceso—. A partir del último gran intento, en el idealismo alemán, de mediación de la razón subjetiva y la objetiva, todos los esfuerzos que han intentado hacer válido el derecho del concepto objetivo de razón parecen artificiosos y anticuados—aun el de Max Scheler—.

Si hoy ha de hablarse en un sentido muy radical de una crisis de la razón, ello es o bien porque el pensamiento es incapaz de captar la idea de lo objetivamente razonable—sin la que la razón subjetiva no pasa tampoco de insegura e inconsistente—o porque el pensamiento comienza a negar aquella idea como una mentira, como un trozo de mitología. Y la fatalidad de esta evolución estriba en que finalmente disuelve el contenido objetivo de tal concepto: en el espíritu vigente, sea enteramente consciente de ello o no en todos sus portadores, a todos los conceptos fundamentales se les ha despojado de la sustancialidad, convirtiéndose entonces en cáscaras formales, cuyo contenido depende del arbitrio e incluso no es ya susceptible de justificación razonable alguna.

El proceso de ilustración, que guió la razón, atravesando milenios, contra la mitología y las supersticiones, se vuelve al final contra los conceptos que habían permanecido como «naturales»—esto es, aposentados en la razón subjetiva—, tales los de libertad y paz, de igualdad humana en sentido último, de santidad de la vida del hombre y de justicia, y hasta contra el concepto de sujeto y el mismo de razón: el progreso, por decirlo así, se deja atrás a sí mismo. Si tras la disolución de la imagen medieval del mundo, la filosofía hubiera emprendido la erección por sus propias fuerzas de una totalidad obligada en que el hombre pudiera orientarse sin tener que creer nada que no fuese demostrable, nada de lo que pudiese dudar decentemente, la reducción de la filosofía a la razón subjetiva sería algo así como su prueba por ejemplos: el que sólo quepa recurrir razonablemente al predicado, la fórmula ingeniosa que anticipa del modo más sucinto la sucesión probable de los fenómenos, la adaptación máximamente flexible del medio a la finalidad subjetiva, la conformación del pensamiento a puro instrumento, han sido, con toda la grandiosidad del éxito, un momento de la razón ais-

lado. Y la pretensión del espíritu de poder apoyar la vida humana en la razón, en la inteligencia razonable, en un sentido, ha parecido quedar reducida al absurdo por la misma razón. Los sistemas totalitarios de cualquier orientación, en los que la razón subjetiva—a saber, la relación racional del medio aplicado con la finalidad—entra al servicio de fines no meramente inhumanos, sino disparatados, la extensión de la dependencia sin trabas del sujeto individual con respecto al Estado de poder soberano y, en definitiva, a bloques de poder de alcance universal, así como la importancia creciente—ligada a lo anterior—de la producción de medios de destrucción, incluso en pueblos amantes de la paz, todo ello señala que el concepto de razón de la autoconservación comienza a pasar a ser el de la autodestrucción.

Si el paso de la Ilustración al positivismo ha terminado por cancelar el concepto de la misma razón como cierta clase de posición última de la mitología, tal cosa no acontece simplemente con el antiguo concepto, procedente de Platón, de la razón como una facultad del alma—que ya Hume había tachado—; tampoco se refiere este proceso únicamente a la doctrina kantiana de la apercepción originaria, del yo unitario, de la que, según Kant, tendría que pender la filosofía entera: de igual modo ha negado, desde hace mucho tiempo, la teoría positivista del conocimiento, como insostenible metafísica, esta imagen desustancializada de la doctrina platónica; el proceso es supremamente real, y la frase de Ernst Mach «no hay que salvar el yo», caracteriza una tendencia efectiva.

Con la funcionalización de la razón se completa un proceso que recorre la historia contemporánea. La pretensión de justificarse ante el juicio subjetivo se funda en la razón misma, y la tentativa de estorbarla desde fuera tiene que permanecer infructuosa. La lucha contra la inteligencia pura —como Hegel llamó en otro tiempo a la *ratio* formal subjetiva en nuestro sentido—y todo intento de retroceso traicionan, según se lee en la *Fenomenología del espíritu*, «el contagio ya acontecido; es demasiado tarde, y todo medio sólo sirve para empeorar la enfermedad, pues ha apresado la medula de la vida espiritual, a saber: la conciencia en sus con-

ceptos, o su misma esencia pura; se... pueden reprimir sus desarticuladas manifestaciones y sofocar los síntomas superficiales: eso le es sumamente ventajoso, ya que no despilfarra entonces inútilmente las fuerzas..., sino que... traspasa sigilosamente las partes más nobles cada vez más, y pronto se ha enseñoreado a fondo de las entrañas y miembros todos del ídolo carente de conciencia, y 'una hermosa mañanita da un toque a sus compañeros con el codo y ¡pum!, ¡patapum!, el ídolo se va al suelo'»[1]. Pero si Hegel pensaba aquí en la Revolución francesa—las palabras resuenan a un pasaje de Diderot—, desde entonces el campo de la historia está sembrado de innumerables ídolos conceptuales demolidos y un número incontable de ellos han resucitado; y una de las razones más importantes de tal cosa es el desconcierto, tal como lo ha creado la departamentalización de la cultura. Ya en el siglo XIII, la razón subjetiva, con su sentido de la división y la limpieza, consolidó—a consecuencia del averroísmo—la separación del saber teológico y el mundano de aquellas dos Facultades de la Sorbona, separación inherente a la esencia de la sociedad contemporánea: en un cajón está la religión; en otro, el arte; en un tercero, la filosofía, y en el cuarto cajón, la ciencia, desgajada de todo lo anterior —de acuerdo con el paradigma de la física matemática—, el dominio propio de la razón subjetiva, de la que emana teóricamente la separación y que deja a los hombres sin norte—y justamente por ello se preparaba ya el contragolpe en la desmitologización emancipada—. Incluso allí donde el concepto subjetivo de razón estaba ligado del modo más estrecho con la humanidad y donde, en nombre de ésta, formulaba ideas como las de tolerancia y de transigencia religiosa—como ocurrió en la Francia del siglo XVI—, se mostraba capaz de adaptación frente a los intereses dominantes: era más plegable que, por ejemplo, los esbozos objetivos de sistema de un Bruno o un Spinoza. La división y la neutralización de las esferas aisladas de la cultura y de los valores

---

1 Hegel, «Sämtliche Werke», edición jubilar, t. II, publ. por Glockner, *Phänomenologie des Geistes,* Stuttgart, 1927, pp. 418 y s.

con respecto a la ciencia y a la *praxis*, en sí justa e irrefutable, prepara también la coordinación con el mal: «Le Maire et Montaigne ont toujours été deux, d'une séparation bien claire» [2], quedan separados rigurosamente el hombre en su función y el hombre con un nombre propio, y Montaigne cita a Quinto Curcio: *Tantum se fortunae permittunt, etiam ut naturam dediscant:* «No ha de entregarse uno a las ocupaciones de tal modo que se olvide de la propia naturaleza». Pero ¿qué es la naturaleza, que en Montaigne y luego con Montesquieu, coincide con la razón, si ésta vacía su contenido y queda formalizada en la razón científica? No ofrece detención alguna contra la presión de la realidad, y esto es precisamente por lo que no comienza a estar en peligro de abandonarse a lo irracional con el mito del siglo XX, sino ya en los nobles pensamientos de Montaigne: por muy manifiesta que sea la absurdidad de la filosofía neopositivista actual del llamado empirismo lógico, que querría exorcizar toda idea con contenido como un ídolo condicionado por el lenguaje tradicional, esta falta de sentido es igual de irresistiblemente consecuencia de un desarrollo preparado en el concepto de razón, incluso en la voluntad de un conocimiento más claro e inequívoco. En la crisis de la razón subjetiva se trata de su propio ser esencial, no de un mero abuso ni de un simple haber sido cogida desprevenida, por insípidas que puedan parecer las trivialidades y tautologías en que se consuma el positivismo a una conciencia que no haya capitulado ante la coerción de la sociedad de masas y de su aparato.

El único criterio que reconoce la razón subjetiva, formal, instrumental, es el que el lenguaje del positivismo llama su valor operativo: su papel en la dominación del hombre y la naturaleza. Los conceptos no quieren ya expresar, como tales, cualidades de la cosa, sino que sirven únicamente a la organización de un material de saber para quienes puedan disponer hábilmente de él: se consideran como meras abreviaturas de muchas cosas singulares, como ficciones destinadas a suje-

---

[2] El alcalde y Montaigne han sido siempre dos, bien claramente separados. *(N. del T.)*

tarlas mejor. Todo uso de los conceptos que vaya más allá de su puro significado instrumental cae bajo el veredicto de estar detenido en la superstición. Y la lucha contra los ídolos conceptuales, que en la historia de la humanidad ha tenido una importancia tan necesaria, pues han exigido sacrificios tanto como los de oro y marfil—piénsese solamente en las brujerías y delirio racial—, ha salido triunfante ahora mediante algo así como una extrapolación; ya no se subyugan los conceptos con un duro trabajo concreto teorético y político, sino que se los explica abstracta y sumariamente, mediante lo que podríamos llamar un decreto filosófico, pero que, en consonancia con el espíritu de los tiempos, lo hace pasándolos a meros símbolos: se toman como recursos o recetas que ahorran trabajo, igual que si se llevara el pensamiento mismo al nivel de los modos de comportamiento industriales y se convirtiese en un elemento de la producción. Cuanto más degeneran las ideas en automatización e instrumentalización, cuanto menos significan en sí mismas, más sucumben a la vez a la cosificación, como si fuesen un tipo de máquinas. El principio de la economía del pensamiento, de Avenarius y Ostwald, no está encarnado solamente en la teoría del conocimiento, sino, por ejemplo, en esas asombrosas máquinas que en ocasiones sobrepujan incluso la capacidad humana misma en las operaciones matemáticas más complicadas. Hegel vio en el cálculo—cuyo primado ya tuvo presente Leibniz—el peligro de una mecanización del conjunto de la lógica y hasta lo peor que podría suceder a la ciencia lógica—y con ella, a la filosofía—. Pero mientras tanto este proceso ha conducido a un tabú, por encima de todo movimiento espiritual no traducible en un calcular y que no se someta al control universal; y lo que en otros tiempos se exigió con justicia, en nombre de la humanidad, frente a la anticuada fe en la autoridad, el abandono de ideas no demostrables sobre el hombre y la naturaleza, se ha metamorfoseado en opresión de cualesquiera clases de sentido.

El lenguaje se transforma así en una mera herramienta, en el todopoderoso aparato de producción de la sociedad moderna: toda palabra que no sirve de receta para un proceso, de

medio para poner en movimiento a otros hombres, de advertencia, de *memorandum* o de propaganda, sino que quiera ser entendida como sentido propio, como reflejo del ser, como moción propia de éste, pasa por mítico y carente de sentido, y también los hombres experimentan ya enteramente el lenguaje como lo exponen el positivismo y el pragmatismo. Si alguien dice algo, ello no depende tanto del significado propio de las palabras, de lo que ellas mismas mientan, cuanto de lo que con tal cosa pretende el que lo dice: el decir, el gesto y la expresión puros, que no quieren disponer, aparecen como garrulería; y justamente porque los hombres se refieren siempre meramente a otros, quieren conseguir algo de ellos y no consideran en modo alguno la palabra, sino su eficacia, están todos tan aislados y solitarios en este mundo en que ya nadie puede estar solo. Cuanto más emprende la vida el camino de la comunicación y del tráfago, cuanto más cerca se arriman los hombres, cuanto más hablan o, más bien, se habla por ellos, tanto más mudos se vuelven.

No puede tomarse suficientemente en serio el que el sentido del lenguaje [3] haya sido sustituido por su función o su efecto en el mundo cosificado. Los conceptos que antes eran propios de la razón o estaban sancionados por ella están todavía en circulación, pero receptos y gastados, neutralizados y sin identificación racional obligatoria; deben su persistencia a una tradición que el contemporáneo puede llamar, a su gusto, venerable o simplemente negligente. Para el tipo de conciencia que en el mundo ilustrado se insinúa cada vez más sólo hay una autoridad, la ciencia que se agota en hechos y en números; y la afirmación de que la justicia y la libertad sean en sí mejores que la injusticia y la opresión no admite verificación con las categorías de esta ciencia. De acuerdo con el veredicto de la crítica científica del conocimiento, no hay nada que justifique que una forma especial de manera de vivir, una filosofía o una religión sean consideradas mejores, más elevadas o más verdaderas que otras cualesquiera: en cuanto la razón se ha desembarazado de la reflexión sobre

[3] Cf. «Sociología y filosofía», en este mismo libro.

los fines como medida de sí misma, es imposible decir que un sistema económico o político sea irrazonable, por cruel o despótico que sea, con tal que funcione; y, como es sabido, no todos los sistemas crueles y despóticos han tenido una duración relativamente tan corta como el que se daba a sí mismo mil años[4]. Cuando conceptos como el de dignidad humana pusieron antaño en movimiento al pueblo, no buscaron amparo en la tradición ni invocaron un reino de valores separado de la razón científica, sino que se interpretaron a sí mismos como objetivamente verdaderos; mas tan pronto como una tradición o un valor tienen que invocarse a sí mismos —esto es, esa cualidad abstracta, separada del conocimiento obligativo, la tradición—por no poder alegar en favor suyo ninguna otra cosa, han perdido ya su fuerza.

El mundo desencantado, que aquellos impertérritos luchadores contra las supersticiones tiránicas alzaron como estandarte en el siglo XVII, vive hoy en secreto culturalmente, largo tiempo tras la victoria de los residuos de aquella herencia mítica, en la que tiene que contarse también, desde hace mucho, la filosofía metafísica—subterráneamente, sin saber de sí misma, existe todavía alguna parte de aquella fuerza—: de otro modo se deshace toda dicha ante la química de la subjetividad. Cuanto en el presente último hace todavía la vida digna de vivirse se alimenta del calor que en otro tiempo era inherente a toda verdadera gana por una cosa: la dicha misma tiene rasgos arcaicos, y la consecuencia con que se los aparta lleva consigo la desdicha y el vacío anímico. En la alegría ante unos jardines continúa vibrando aún el elemento cultual que les incumbía a los jardines cuando pertenecían a los dioses y se los cultivaba para ellos; si se han cortado estos hilos, cabe que reste todavía una imagen en la rententiva, pero su vida interna se ha apagado, y la imagen no puede durar mucho. Podemos no atribuir nuestro gozo por una flor o por la atmósfera de un espacio a un llamado instinto estético del propio ser esencial, que es un mero subterfugio del filósofo desconcertado; pues la sensibilidad estética del

---

[4] Se refiere al Tercer Reich. *(N. del T.)*

hombre tiene su prehistoria en la idolatría: la creencia en la bondad o en la sacralidad de una cosa precede históricamente, por necesidad, al gozo ante la belleza. Algo análogo ocurre también con categorías tan decisivas como la de dignidad humana: sin el estremecimiento que sobrecogía en otro tiempo a los hombres ante sus señores y sus dioses no se experimentaría realmente el respeto que hoy debe extenderse a cuanto tenga semblante humano, sino que se hundiría en una frase huera; y en el respeto ante la vida del prójimo sigue vibrando, con el amor del Nuevo Testamento, también el miedo ante las sanciones del Viejo, con las que antaño se aseguró el Decálogo. La subterránea relación con una experiencia no enteramente olvidada, con un conocimiento profundamente hundido que no satisface el criterio estadístico y, con todo, retiene la pretensión de verdad, otorga vida y legitimación a semejantes ideas, que perfilan nuestra civilización. En esta experiencia están incluidas las vivencias míticas del pasado lejano, pero también los grandes acontecimientos históricos, en la medida en que los hombres mismos los hayan provocado; y, al mismo tiempo, también la resistencia contra el confinamiento de la dignidad en uno y algunos, contra la injusticia y la desigualdad, y las explosiones históricas contra el endurecimiento y la limitación. Sin tales residuos en el inconsciente colectivo naufragan los conceptos —por hablar con Hegel—en un soso ser edificantes.

Para evitar tal cosa no basta un deseo pío. Ninguna verdad en sí concede todavía a las ideas que le fuese mejor al mundo si tuviesen poder sobre los hombres, y sin verdad, ciertamente, son capaces de reclutar prosélitos—como las demás panaceas admitidas hoy—, pero no de asir a los hombres. El proselitismo mismo sigue siendo cosa de la oportunidad subjetiva y está expuesto a los cambios en cuanto se salga adelante mejor con otros ideales. Como nuevo expediente de la razón subjetiva, la objetiva, en la que se enclavan los conceptos como el de libertad y el de humanidad, es víctima de igual relatividad que aquella de la que quiere proteger; no sirve de nada, para salir de esta aporía, apelar a valores eternos que no puedan acreditarse ante la razón,

ni tampoco ningún camino intermedio, como el que recorría el último Scheler. Este había instalado la razón subjetiva para los dominios técnico y económico y apelado luego, como correctivo, a un saber formativo y de salvación desligado de aquélla; de este modo se llegaba a un pluralismo que puede ir pasando la existencia solamente mientras se rehuse la reflexión sobre los propios pensamientos, la meditación filosófica sobre tal filosofía. La cultura—esto es, los distritos extraeconómicos—corre aquí peligro de pasar por una sección dominical, como si con ella no se tratase del trabajo riguroso de los conceptos, de su función crítica, socialmente modificadora. El desdoblamiento y neutralización de la cultura no constituye ayuda contra la obra de destrucción de la razón subjetiva: lo que vale no es salvar la oposición entre la razón subjetiva y la objetiva decidiendo por una de las alternativas ni—desde fuera—mitigando la oposición e hipostasiando las ideas, sino hacerlo sumergiéndose en la contradictoria cosa misma.

El concepto de la razón, que se ha puesto en crisis ahora, no es el sustrato del desarrollo histórico, sino uno de sus elementos. Todos los juicios sobre la razón son falsos mientras se aferren a su carácter desvinculado y aislado, que, desde luego, resalta en sus sistemas modernos, desde Descartes. Es menester que se desarrolle la subjetivización de la razón, e incluso el pensamiento filosófico mismo, a partir del proceso vital conjunto de la humanidad, como un proceso meramente parcial: como la reflexión finita y limitada que subyace a la crítica. El pensamiento, escindido de los momentos materiales de la existencia, se glorifica en principio metafísico y se expone como fundamento del proceso histórico—del que, antes bien, dependen el espíritu y el pensar—; pero la razón tiene su sentido y su propio ser solamente aplicada a éste. De hecho, era necesario que la razón se desprendiera de los momentos objetuales y se hiciese independiente para arrancarse de las manos de la violencia natural ciega y dominar la naturaleza en aquella misma medida que hoy nos produce verdaderamente pavor; mas la razón no se ha percatado de este emanciparse como de algo necesario a la vez que apa-

rente: ha reunido en un montón la mitología y la superstición con todo lo que no cabe reducir al limitado espíritu subjetivo. La desventura—que ha acarreado la autodestrucción—no ha estribado en lo que la razón lleva a término, sino en su autoentronización: la razón subjetiva, con el orgullo inherente a todo cegarse, se ha resistido antes a conceder que su existencia independiente no se la deba a sí misma, sino, en proporción altísima, a la división del trabajo y al proceso de confrontación del hombre y la naturaleza; y cuanto más a sabiendas lo niega, con tanto mayor ahinco tiene que ufanarse ante sí misma y ante los demás como un ser absoluto; pero también tiene, finalmente, siguiendo su propio principio de comprobación y duda, que expatriarse como una *qualitas occulta* al reino de los fantasmas: se transforma en un elemento del nihilismo, tal y como lo entendió Nietzsche. Solamente al concebirse a sí misma y cada uno de sus pasos, de acuerdo con su sentido, como momentos de la confrontación histórica entre los individuos, entre las clases sociales y entre los pueblos y continentes, conquista la relación a aquella totalidad que simultáneamente se le enfrenta y la abraza, y en la que sus consecuencias aisladas pueden dar una y otra vez muestras de su sinrazón. En la doctrina de una razón objetiva que no se agota en una pura función de finalidad y medio se conservaba esta conexión—que está algo así como olvidada por la *hybris* del sujeto que se emancipa—, por muy irreflexiva e ingenua que fuese la forma en que lo hacía; la razón subjetiva y formal, para la que todo se convierte en medio, es la del hombre, que se contrapone a los otros y a la naturaleza meramente porque sin el paso por la discordia no puede producirse la conciliación. Pero la suspensión de la discordia no es únicamente un proceso teórico: sólo cuando la relación de ser humano a ser humano—y con ello también de hombre a naturaleza—esté configurada de otro modo que como en el período de dominación y aislamiento, desaparecerá en una unidad la disociación de la razón subjetiva y la objetiva; pero ello exige el trabajo en las totalidades sociales, la actividad histórica. La consecución de una situación social en

la que uno no se convierte en medio para otro es al mismo tiempo la consumación del concepto de razón, que en la descomposición en verdad objetiva y pensamiento formal amenaza ahora con extraviarse.

El mundo habla hoy un lenguaje muy claro para los que piensan teóricamente y para todos los que estén dotados de oído social. La tarea del pensamiento filosófico que se vincula con la sociología es percibirlo y formularlo incansablemente; y cuanto más se contente con un manifestar exacto y se abstenga de enigmas, tanto más certeramente repercutirá en la praxis a través de los que aprendan y actúen. A base de la consagración fiel de la ciencia a lo que hay se entenderá lo que hace falta y, sin necesidad de hablar de fines, éstos estarán contenidos en cada paso de una teoría genuina, pues en todo conocer entra un momento crítico e impulsor hacia lo real, que sólo se desvanece cuando aquél se desfigura en receta y propaganda. Más mientras su propio elemento retenga la fidelidad pierde el carácter de mero medio y es capaz de convertirse en fuerza histórica; de ahí que desde Platón la filosofía no haya de desligarse de la política, y que, con todo el pesimismo a que nos obliga la situación mundial, nos atrevamos a estar ciertos aún hoy de la estrecha vinculación de ambas, e incluso de su unidad.

M. H.

LA SOCIOLOGIA Y LA INVESTIGACION EMPIRICA

I

Los diversos procedimientos reunidos como una disciplina académica bajo el nombre de sociología están enlazados entre sí tan sólo en un sentido sumamente abstracto; porque todos ellos se ocupan de algún modo de lo social. Pero ni su objeto es unitario ni lo es su método: varios se dirigen a la totalidad social y sus leyes cinéticas; otros, en aguda oposición, a fenómenos sociales singulares—y se proscribe como especulativo que se refieran a un concepto de sociedad—. Y los métodos varían a proporción: allí, de condiciones estructurales fundamentales, como la de la relación de cambio, debe seguirse la inteligencia de la conexión social; aquí se suprime semejante empeño como retraso filosófico en el desarrollo de la ciencia, aunque tampoco se quiera, en modo alguno, justificar lo fáctico a partir de un espíritu autocrático, y de lo que ocurra deban retirarse meras comprobaciones. A estas dos concepciones subyacen modelos históricamente divergentes. La teoría de la sociedad ha surgido de la filosofía, si bien, al mismo tiempo, trata de hacer funcionar al revés las cuestiones que ésta plantea, determinando la sociedad como el substrato que la filosofía tradicional llamaba entidades eternas o espíritu; lo mismo que la filosofía desconfiaba del engaño de las apariencias o fenómenos e iba tras de su inter-

pretación, la teoría también desconfía tanto más a fondo de la fachada de la sociedad cuanto más neta se ofrezca ésta —quiere nombrar lo que secretamente mantiene unido el engranaje—. El anhelo del pensar, para el cual en otro tiempo era insoportable la falta de sentido de lo que meramente hay, se ha secularizado en el afán por el desencadenamiento: querría levantar la roca bajo la que se incuba el abuso—sólo con su conocimiento se le acreditaría un sentido—. Contra semejante afán se eriza la investigación sociológica de hechos, para la que el desencantamiento, tal como todavía asentía a él Max Weber, es solamente un caso especial de encantamiento, y la reflexión sobre lo que impera oculto—que habría que cambiar—simple pérdida de tiempo encaminada a modificar lo obvio; sobre todo, aquello en lo que se piensa hoy generalmente con el nombre de investigación social empírica ha tenido como prototipo desde el positivismo comtiano, y de un modo más o menos confesado, las conciencias de la naturaleza. Ambas conciencias rehuyen el común denominador. Los pensamientos teoréticos sobre el conjunto de la sociedad no pueden hacerse efectivos sin quebranto en hallazgos empíricos —quieren escaparse de éstos como los *spirits* del método de estudio parapsicológico—; toda consideración de la sociedad como un todo trasciende necesariamente sus hechos dispersos, y la construcción del total tiene como condición primera un concepto de la cosa sobre el que se organicen los datos, tan dispares, concepto que aquélla debe acercar una y otra vez al material y transformarlo de nuevo al contacto con éste, a partir de una experiencia viva—no de la que ya haya sido establecida de acuerdo con los mecanismos de control instalados socialmente—, a partir del pensar rememorante de lo pensado en otro tiempo, a partir de la imperturbable consecuencia de las propias reflexiones. Pero si la teoría, con todo, no quiere recaer en un dogmatismo sobre cuyo descubrimiento el escepticismo—progresado para prohibir el pensamiento—está siempre a punto de lanzar gritos de júbilo, no debe quedarse tranquila con tal cosa: tiene que convertir los conceptos que, por decirlo así, traía desde fuera, en los que la cosa tenga por sí misma, en lo que la cosa quisiera ser por sí,

y confrontarlos con lo que es; tiene que disolver la rigidez del objeto fijado aquí y ahora en un campo de tensiones de lo posible y lo real—cada uno de los cuales remite al otro simplemente para poder ser—. Con otras palabras, la teoría es ineludiblemente crítica. Mas, por ello, las hipótesis que se le derivan, las predicciones sobre lo que es de esperar regularmente, no son enteramente adecuadas a ella: lo que meramente es de esperar es a su vez un trozo del sistema social, inconmensurable con aquello de donde parte la crítica; y la barata satisfacción porque realmente ocurra como ella había conjeturado no debe hacer olvidar a la teoría que tan pronto como hace las veces de hipótesis cambia de composición interna. Pues la misma aserción singular mediante la cual se verifica pertenece de nuevo al contexto de ofuscación que ella debería traspasar; tiene que pagar con una pérdida de su fuerza penetrativa la concentración y la obligatividad conseguidas, y lo que proviene de los principios queda allanado en el fenómeno con el que se somete a prueba. Si, a la inversa, y de acuerdo con la costumbre científica general, asciende desde pesquisas singulares a la totalidad de la sociedad, se logran, en el mejor de los casos, conceptos clasificatorios elevados, pero no los que expresan la vida misma de aquélla: la categoría de «sociedad de división general del trabajo» es más alta, más general, que la de «sociedad capitalista», pero no más esencial, sino más inesencialmente secundaria, y dice menos sobre la vida de los hombres y lo que les amenaza; sin que, con todo, enuncie más cosas sobre ello una categoría lógicamente inferior, como la de «urbanismo». Ni por arriba ni por abajo corresponden de modo sencillo los niveles de abstracción sociológicos al valor del conocimiento social; de ahí que haya que esperar tan poco de su unificación sistemática mediante un modelo como el «funcional» de Parsons, pero aún menos por el lado de las promesas—hechas y aplazadas una y otra vez desde los más remotos tiempos sociológicos—de una síntesis de teoría y empírica, que equiparan falsamente la teoría con la unidad formal y contradicen que una teoría de la sociedad que esté purificada de los contenidos fácticos disloque los acentos globales—recuérdese

qué indiferente es el recurso al «grupo» frente a ella en la sociedad industrial—. La formación de teorías sociológicas siguiendo el modelo de los sistemas clasificatorios substituye lo que prescribe sus leyes a la sociedad por la escoria conceptual más exigua: la empírica y la teoría no pueden incorporarse en un continuo. Frente al postulado de la intuición en la esencia de la sociedad moderna, las aportaciones empíricas semejan gotas en el mar; pero las demostraciones empíricas de las leyes estructurales centrales siguen siendo en cualquier caso, según las reglas empíricas del juego, impugnables. No se trata de alisar y armonizar semejantes divergencias, a lo cual sólo se deja inducir una consideración armonística de la sociedad, sino que hay que repartir fructíferamente las tensiones.

2

Actualmente, tras el desengaño, tanto de la sociología ciencia del espíritu como de la sociología formal, predomina la inclinación a otorgar el primado a la sociología empírica; en tal cosa entran en juego, con seguridad, su inmediata aplicabilidad práctica y su afinidad con toda administración, pero es legítima la reacción a aserciones desde lo alto sobre la sociedad que sean arbitrarias o vacías. Sin embargo, no conviene preeminencia alguna a los procedimientos empíricos; no sólo todavía hay otros fuera de ellos—la mera existencia de disciplinas y formas de pensar no las justifica—, sino que es el asunto mismo lo que señala sus confines. Los métodos empíricos, cuya fuerza atractiva procede de su pretensión de objetividad, dan la preferencia, paradójicamente, a lo subjetivo, como declara su origen en la investigación de mercados; a saber: a las opiniones, actitudes y, todo lo más, formas de comportamiento de los sujetos—prescindiendo de los datos estadísticos de tipo censual como sexo, edad, situación personal, ingresos, formación y otros parecidos—; en cualquier caso, solamente en esta esfera se ha acreditado hasta ahora lo que les es específico, pues como inventa-

rio del llamado estado de cosas serían difíciles de distinguir de la información precientífica con fines administrativos. En general, la objetividad de la investigación social empírica es de método, no de lo investigado. A partir de informes sobre un número mayor o menor de personas singulares, y mediante una elaboración estadística, se infieren enunciados que son generalizables de acuerdo con las leyes del cálculo de probabilidades e independientes de fluctuaciones individuales. Pero los valores medios así conseguidos, por muy objetiva que sea su validez, siguen siendo, pese a todo, enunciados objetivos sobre sujetos, e incluso sobre cómo ven éstos la realidad y a sí mismos; y los métodos empíricos—cuestionarios, entrevistas y cualesquiera otras cosas posibles por su combinación y complementación—han ignorado la objetividad social, sustancia de todas las relaciones, instituciones y fuerzas en cuyo interior actúan los hombres; o, al menos, han considerado éstas como accidencias. De ello no sólo tienen la culpa los interesados clientes, que consciente o inconscientemente estorban que se pongan en claro tales relaciones y que en América, ya en la adjudicación de los proyectos de investigación —por ejemplo, sobre medios de comunicación de masas—, vigilan para que no se averigüen más que reacciones en el interior del «commercial system» vigente y no se analicen ni la estructura ni las implicaciones del sistema mismo; antes bien, los que están cortados objetivamente con tal patrón son ellos, los medios empíricos: las preguntas más o menos normalizadas a muchas personas singulares y su tratamiento estadístico, que los puntos de vista difundidos por anticipado —y, como tales, preformados—tienden a reconocer como fuentes de derecho para los juicios sobre la cosa misma. En estos puntos de vista se reflejan también, desde luego, las objetividades, pero con toda seguridad, no completamente y desfiguradas de muchos modos; y, en cualquier caso, comparado con ellas, el peso de las opiniones, actitudes y maneras de conducirse es secundario, como muestra la ojeada más ligera al funcionamiento de los trabajadores en su profesión. Por muy positivista que sea el ademán que adoptan estos distintos procedimientos, les subyace implícitamente la idea—que

está algo así como fabricada por las reglas de juego de la elección democrática y demasiado irreflexivamente generalizada—de que la suma de los contenidos conscientes e inconscientes de los hombres que componen un universo estadístico tendría, sin más, un carácter clave para el proceso social; pese a su objetivización, e incluso a causa de ella, estos métodos no penetran en la objetivización de la cosa, sobre todo en la violencia de la objetividad económica; y para ellos todas las opiniones valen virtualmente lo mismo, con lo que sólo captan diferencias elementales—así la del peso de los pareceres de acuerdo con el poder social—mediante perfeccionamientos adicionales, como la elección de grupos clave. Lo primario se convierte en secundario; pero tales desplazamientos en el interior del método no son indiferentes para lo investigado. Con toda la aversión de la sociología empírica por las antropologías filosóficas puestas en boga a la vez que ella, comparte con éstas una dirección de la mirada como si se tratase ya aquí y ahora de los hombres, en vez de determinar hoy previamente a los hombres socializados como momento de la totalidad social—hasta, más que nada, como objeto suyo—. La cosicidad del método, su empeño innato por dejar bien clavados estados de cosas, pasa a sus objetos, incluso a los estados de cosas subjetivos hallados, como si éstos fuesen cosas en sí y no más bien estuvieran cosificados. El método amenaza tanto fetichizar sus asuntos cuanto degenerar él mismo en un fetiche: no en vano predominan en las discusiones de la investigación social empírica—y, en la lógica del procedimiento científico de que hablamos, con todo derecho—las cuestiones de método sobre las de contenido; en lugar de la dignidad de los objetos a investigar entra muchas veces como criterio la objetividad de los hallazgos a hacer con un método; y, en los trabajos científicos empíricos, la elección de los objetos de la investigación y el arranque de los estudios se orientan, cuando no por *desiderata* práctico-administrativos, mucho más por los procedimientos disponibles, y, si acaso, por los que haya que desarrollar, que por la esencialidad de lo investigado; de ahí la indudable intrascendencia de tantos estudios empíricos. El procedimiento de uso general en la téc-

nica empírica de la definición operacional o instrumental —el que, por ejemplo, se defina una categoría como «conservadurismo» mediante valores numéricos determinados de las respuestas a preguntas de la encuesta misma—sanciona la primacía del método sobre el asunto y, finalmente, la arbitrariedad de la organización científica: se pretende estudiar un tema mediante un instrumento de investigación que decida, con sus propias formulaciones, qué sea aquél—lo cual es un círculo vicioso—. El gesto de probidad científica que se niega a trabajar con otros conceptos que los claros y distintos se convierte en pretexto para deslizar el autosuficiente sistema de investigación por delante de lo inquirido; se olvidan, con la arrogancia del ignorante, las objeciones de la gran filosofía contra la *praxis* de la definición [1]: en nombre de la exactitud científica, las ciencias singulares, faltas de reflexión, continúan arrastrando lo que aquélla había proscrito como resto escolástico; y basta con que se extrapole de los conceptos instrumentales definidos a los convencionalmente ordinarios —como es casi inevitable—para que la investigación se haga culpable de la turbiedad que quería haber extirpado con sus definiciones.

3

En la sociedad está la razón de que el modelo científico-natural no pueda traspasarse a ella alegremente y sin limitaciones. Pero no porque—como quiere la ideología y como en Alemania lo racionalizan justamente las resistencias reaccionarias frente a las técnicas nuevas—hubiera que eximir la dignidad del hombre de estos métodos, que lo considerarían como

[1] Cf., por ejemplo, Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, edición Insel, pp. 553 y s. [correspondiente a A 628 y B 656; versión cast., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, t. II, 1960, pp. 282 y s.], y Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Stuttgart, 1949, 2.ª parte, pp. 289 y s. y 292 y s. [versión cast., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1956, t. II, pp. 295 y 299], así como numerosos pasajes de Nietzsche.

un trozo de naturaleza; es más bien la humanidad la que peca cuando su pretensión de señorío reprime recordarse de su ser natural y perpetúa de este modo la pujanza natural ciega, como exhortando al hombre a su carácter natural. «La sociología no es una ciencia del espíritu»[2]; en la medida en que el endurecimiento de la sociedad reduce a los hombres cada vez más a objetos y transforma su situación en una «segunda naturaleza», los métodos que la convencen de esto no constituyen sacrilegio alguno: la falta de libertad de los métodos sirve a la libertad al atestiguar sin palabras la falta de libertad dominante—las furibundas altisonancias y los refinados gestos de recusación provocados por las investigaciones de Kinsey son los argumentos más fuertes en favor de Kinsey—. Allí donde, bajo la presión de las condiciones, se arruina de hecho a los hombres hasta que caen en los «modos de reaccionar de los batracios»[3]—como haciéndolos consumidores forzados de medios de masas y de otros goces reglamentados—, la investigación de opiniones, acerca de la cual se indigna el humanismo lixiviado, es más adecuada que, por ejemplo, una sociología «comprensiva», pues el substrato del comprender—el conducirse humano acorde y con sentido en sí—ha quedado sustituido en los sujetos mismos por un mero reaccionar. Una ciencia sociológica simultáneamente atomista y que ascienda clasificatoriamente desde los átomos a generalidades es el espejo de Medusa de una sociedad simultáneamente atomizada y establecida de acuerdo con conceptos clasificatorios abstractos—los de la administración—; pero esta *adaequatio rei atque cogitationis* continúa exigiendo primero la autorreflexión para convertirse en verdadera: su derecho es únicamente el crítico. En el instante en que se hipostasía como razón inmanente de la ciencia el estado al que conviene—y que, al mismo tiempo, expresan—los métodos de *research*, en lugar de hacerlo a su

---

[2] «Soziologie und empirische Forschung», en Frankfurter Beiträge zur Soziologie [serie de la que forma parte el original alemán de este libro *(N. del T.)*], vol. 4, *Exkurse*, Frankfurt del Main, 1956, p. 112.

[3] Cf. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 50.

vez objeto de meditación, se contribuye, quiérase o no, a su eternización; luego, la investigación social empírica toma equivocadamente el epifenómeno, lo que el mundo ha hecho de nosotros, por la cosa misma. Y en su aplicación está un supuesto que habría que deducir no tanto de los requisitos del método cuanto del estado de la sociedad y, por consiguiente, históricamente: el método cósico postula la conciencia cosificada de las personas de su ensayo. Así, si un cuestionario se informa sobre los gustos musicales y propone para la elección las categorías de «classical» y «popular», tiene por seguro—y con razón—que el público investigado escucha con arreglo a estas categorías, lo mismo que cada vez que se enciende sin pararse a pensar el aparato de radio se percibe automáticamente si se ha dado con un programa de canciones, con música supuestamente seria o con el color de fondo de un acto religioso. Pero mientras no se acierte con las condiciones sociales de semejantes formas de reaccionar, este correcto hallazgo es, al mismo tiempo, engañoso: sugiere que la división de la experiencia musical en «classical» y «popular» es última, algo así como natural; sin embargo, empieza por alzar las cuestiones socialmente pertinentes justamente con esta escisión y con su perennización en algo obvio, llevando consigo, necesariamente, la de si la percepción de la música bajo el *a priori* de los sectores llega a su máxima sensibilidad en la tagencia con la experiencia espontánea de lo percibido. La mera inteligencia de la génesis de las formas existentes de raccionar y de su relación con el sentido de lo experimentado permitiría leer la clave del fenómeno registrado; pero el hábito empirista dominante rechazaría la pregunta por el sentido objetivo de la obra de arte, despacharía este sentido como simple proyección subjetiva del oyente y descualificaría la imagen a mero «estímulo» de un método de ensayo psicológico: de este modo amputaría de antemano la posibilidad de hacer temáticas las relaciones de las masas a los bienes que les son impuestos por la industria cultural, bienes que, para ella, estarían definidos, en último término, por las reacciones de las masas, cuya relación con tales bienes habría que discutir. Pero hoy sería tanto más apremiante trascender por encima

de los estudios aislados cuanto que, al progresar la captura comunicativa de la población, aumenta la preformación de su conciencia de tal modo que apenas queda ya resquicio que tolere descubrir tal preformación. Hasta un sociólogo positivista como Durkheim, que iba a una con la *social research* en lo que respecta a la recusación del «comprender», juntó —con buenas razones—las leyes estadísticas, que él acariciaba, con la *contrainte sociale*[4], e incluso vio en ellas el criterio de la legalidad general social; la investigación social contemporánea niega esta vinculación, pero así sacrifica la de sus generalizaciones con determinaciones estructurales sociales concretas. Mas si se posponen tales perspectivas—por ejemplo, como tarea de investigaciones especiales a organizar alguna vez—, el reflejo científico se queda en mera duplicación, en apercepción cosificada de lo cósico, y el objeto surge precisamente de la duplicación, que transforma como por encanto lo mediado en algo inmediato; y, según tenía ya en las mientes Durkheim, no basta, como corrección, con distinguir simplemente de un modo descriptivo «campo plural» y «campo unitario», sino que habría que tramitar la relación entre ambos conceptos, que fundamentarla teocráticamente. La oposición entre el análisis cuantitativo y el cualitativo no es absoluta, no es algo último de la cosa: para llegar a enunciados cuantitativos es menester, ante todo, no tener en cuenta las diferencias cualitativas de los elementos, y cada ser singular social lleva en sí las determinaciones generales que les valen a las generalizaciones cuantitativas; sus categorías mismas son, de todos modos, cualitativas, y un método que no sea justo con ellas y, por ejemplo, repruebe el análisis cualitativo como incompatible con la esencia del campo plural ejecuta la violencia contra aquello que debería someter a estudio. La sociedad es una: incluso donde todavía no alcanzan hoy los grandes poderes sociales, los dominios «no desarrollados» y los que han prosperado hasta la racionalización y la socialización unitaria están unidos funcionalmente; y una sociología que no atienda a

[4] Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1950, pp. 6 y ss.

tal cosa y se limite a un pluralismo de los diversos procedimientos—que, por ejemplo, justificase luego con conceptos tan magros e insuficientes como los de inducción y deducción [5]—apuntala lo que haya en su ardor por decir qué es lo que hay: se convierte en una ideología en sentido riguroso, en apariencia necesaria. (Apariencia porque la multiplicidad de los métodos no roza la unidad del objeto y la esconde bajo los llamados factores en que la fracciona por mor de la manejabilidad; y necesaria porque el objeto, la sociedad, nada teme tanto como ser llamado por su nombre y, por ello, fomenta y soporta espontáneamente sólo aquellos conocimientos de sí misma que resbalen sobre ella.) La pareja de conceptos de inducción y deducción es el sustitutivo científico de la dialéctica; pero como una teoría sociológica obligada tiene que estar empapada de material, el hecho mismo que ha de ser elaborado tiene que ser transparente ya en la totalidad social, en virtud del proceso que le comprenda; y si el método, en lugar de ello, se ha acomodado al *factum brutum*, tampoco se le puede insuflar más tarde luz alguna. En la contraposición y complementación rígida de la sociología formal y en el ciego asentar hechos se desvanece la relación entre lo general y lo particular en que la sociedad tiene su vida y, por tanto, la sociología su único objeto digno del hombre. Mas si se adiciona al final lo separado, el escalonamiento del método deja todas las relaciones objetivas del revés—no es casual la prisa por cuantificar en seguida otra vez los hallazgos cualitativos—. La ciencia debería sacar del mundo, mediante un sistema acorde con él—que tiene su unidad en el desacuerdo—, la tensión entre lo general y lo particular.

4

Este desacuerdo es el fundamento de que el objeto de la sociología, la sociedad y sus fenómenos, no posea el tipo de

---

[5] Cf. Erich Reigrotzki, *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik*, Tübingen, 1956, p. 4.

homogeneidad con que podía contar la ciencia natural llamada clásica: en la sociología no cabe progresar de comprobaciones parciales sobre estados de cosas a su validez general—aunque sea limitada—en la misma medida en que se acostumbraba concluir de la observación de las propiedades de un trozo de plomo las de todo el plomo. La generalidad de las leyes de las ciencias sociales no es, en suma, la de un círculo conceptual en el que estuvieran incorporadas sin solución de continuidad las partes singulares, sino que se refiere siempre, y esencialmente, a la relación entre lo general y lo particular en su concreción histórica: esto es lo que atestiguan, negativamente, la inhomogeneidad de la circunstancia social—la «anarquía» de toda la historia pasada—, así como positivamente el momento de espontaneidad, que no cabe captar con la ley de los grandes números. Quien separa el mundo de los hombres de la regularidad y constancia relativas de los objetos de las ciencias matemáticas de la naturaleza, por lo menos del «macrodominio», no lo transfigura en luminoso: el carácter antagónico de la sociedad es central, y la mera generalización lo escamotea. Antes bien, la homogeneidad misma requiere la elucidación en la medida en que somete la conducta humana a la ley de los grandes números en forma de su ausencia: la aplicabilidad de esta ley contradice al *principium individuationis*, algo que, pese a todo, no podemos saltarnos sencillamente: que los hombres no son meros seres genéricos, pues sus modos de conducirse están mediados por su razón. Esta, ciertamente, contiene en él un momento general, susceptible de retrotraerse perfectamente en la generalidad estadística, pero que, al mismo tiempo, está especificado por la situación de intereses de los individuos del caso, que en la sociedad burguesa se remiten mutuamente y, en tendencia, con toda la uniformidad, se contraponen recíprocamente —por no hablar de la irracionalidad socialmente reproducida a viva fuerza en los individuos—. Sólo la unidad del principio de una sociedad individualista lleva los dispersos intereses de los individuos a la fórmula unitaria de su «opinión». La locución, hoy tan extendida, de átomo social hace justicia, verdaderamente, a la impotencia del singular frente al total,

pero sigue siendo meramente metafórica con respecto al concepto científiconatural de átomo: la igualdad de las unidades sociales mínimas, los individuos, incluso ante la pantalla de televisión, no puede sostenerse en serio de modo tan estricto como en cuanto a la materia físicoquímica. Mas la investigación social empírica procede como si tomase a la letra la idea de átomo social; y el que de este modo salga del paso en cierta medida nos dice algo crítico sobre la sociedad: la legalidad general, que descualifica los elementos estadísticos, da fe de que lo general y lo particular no están conciliados, de que justamente en la sociedad individualista el individuo está sometido ciegamente a lo general, que está ello mismo descualificado; y esto es lo que se designó en otro tiempo al hablar de la «máscara de carácter» social, olvidada por el empirismo contemporáneo. La comunidad de la reacción social es esencialmente la de la opresión social. Sólo le ha sido posible a la investigación social empírica pasar tan soberanamente, en su concepción del campo plural, por encima y más allá de la individuación, porque ésta, hasta hoy, sigue siendo ideológica—porque los hombres aún no son nadie—. En una sociedad liberada, la estadística sería positivamente lo que ahora es negativamente: una ciencia de la administración, pero, realmente, de la administración de las cosas—a saber, de los bienes de consumo—y no de los hombres. No obstante su fatal base en la estructura social, la investigación social empírica debería ser capaz de autocrítica, puesto que las generalizaciones que logra no son imputables sin más al asunto—al mundo tipificado—, sino, asimismo, al método, que ya en virtud de la generalidad de las preguntas dirigidas a los singulares o de su selección limitada—la «cafetería» [6]—adereza de tal modo por anticipado aquello sobre lo que pregunta —por ejemplo, las opiniones que haya que averiguar—que lo convierte en átomo.

---

[6] «Cafetería» (norteamericana) y no «cafetería» (española), que apenas tiene nada que ver con aquélla. *(N. del T.)*

5

La inteligencia de la inhomogeneidad de la sociología como agregado científico y, por tanto, de la divergencia categorial—no meramente gradual y salvable a voluntad—de disciplinas como la teoría de la sociedad, el análisis de relaciones e instituciones sociales objetivas y la investigación social en sentido estricto—en dirección subjetiva—no quiere decir que haya de dejar todas estas disciplinas en el estado de separación estéril en que se encuentren. Sin duda, no hay que respetar el requisito formal de la unidad de una ciencia que lleva ella misma las marcas de la arbitraria división del trabajo y que no puede presumir de tener a la vista globalmente aquellas afamadas totalidades, cuya existencia social es, de todos modos, problemática; con todo, la finalidad del conocimiento exige la vinculación crítica de los métodos sociológicos, que se remiten mutuamente. En lo que respecta al entretejimiento específico de la formación social de teorías con los intereses sociales particulares, es saludable un correctivo como el que ofrecen los métodos de *research*, por mucho que éstos —de acuerdo, por lo demás, con su estructura «administrativa»—se encuentren entreverados por su parte con situaciones de intereses particulares: una cantidad innumerable de vigorosas aserciones de las teorías sociales—mencionemos sólo, como comprobante, la de Max Scheler sobre las formas de conciencia típicas de la clase inferior [7]—podría someterse a contraste y refutarse mediante inquisiciones rigurosas. Y, a la inversa, se le llama la atención a la *social research* sobre la confrontación con la teoría y sobre el conocimiento de formaciones sociales objetivas, si no quiere degenerar en intrascendencias ni condescender con consignas apologéticas, como la tan popular hoy de la familia. La *social research* aislada se convertirá en falsa en cuanto quiera raer la totalidad como prejuicio de alguna manera metafísico, porque escape por principio a sus métodos: entonces la ciencia se juramentaría

[7] Cf. «Ideología y acción», en este mismo libro.

sobre el mero fenómeno. Al hacer tabúes las preguntas por el ser esencial, como una ilusión, como algo que con el método no ha de hacerse efectivo, se protegen *a priori* del conocimiento las conexiones esenciales—aquello que propiamente toca a la sociedad—. Y es ocioso preguntar si éstas son «reales» o meras formaciones conceptuales—quienquiera que adjudique lo conceptual a la realidad social no tiene que temer el reproche de idealismo—; no nos referimos tanto a la conceptualidad constitutiva del sujeto cognoscente cuanto a la que impera en la cosa misma; y Hegel tenía la mira puesta en algo decisivo y real hasta en su doctrina de la mediación conceptual de todo ente. La ley según la cual la fatalidad hace rodar a la humanidad es la del cambio; pero ésta no es, a su vez, ninguna mera inmediateidad, sino conceptual: el acto de cambio implica la reducción de los bienes que se han de intercambiar a algo equivalente a ellos, algo abstracto, en modo alguno—por hablar según es costumbre—material. Esta conceptualidad mediadora no es, sin embargo, ninguna formulación general de expectativas medias, ningún efecto accesorio —y abreviador—de la ciencia, que establecería un orden, sino que la sociedad misma obedece a ella; y proporciona el modelo objetivamente válido, tan independiente de la conciencia de los hombres singulares sometidos a él como de la de los investigadores, de todo lo que suceda y sea socialmente esencial. Frente a la realidad corporal y a los sólidos datos, cabe llamar apariencia a este ser conceptual, porque en el cambio de equivalentes lo que pasan son cosas y, sin embargo, pasan cosas raras; mas, con todo, no es apariencia alguna en que la organizadora ciencia sublimaría la realidad, sino que es inmanente a ésta. Tampoco cuando se habla de la irrealidad de las leyes sociales se tiene razón sino críticamente, atendiendo al carácter de fetiche de la mercancía: el valor de cambio, que frente al valor de uso es algo meramente pensado, domina sobre la necesidad humana y en lugar de ella—la apariencia sobre la realidad—; y de esta manera el mito y su ilustración hacen hoy, como siempre, la puja de la sociedad. Pero, al mismo tiempo, aquella apariencia es lo más real de todo, la fórmula con que se ha sometido el mundo al maleficio; su

crítica no tiene nada que ver con la crítica positivista de la ciencia, según la cual el ser de cambio objetivo—cuya evaluación, sin embargo, está precisamente confirmada sin cesar por la realidad—no debe pasar por real: si el empirismo sociológico invoca que la ley no es nada realmente existente, menciona sin querer algo de la apariencia social en la cosa, achacándola equivocadamente al método; justamente el supuesto anti-idealismo de la reflexión científica viene a propósito para que persista la ideología: ésta debe ser impenetrable para la ciencia, puesto que precisamente no consistiría en ningún hecho, mientras que, con todo, nada tiene más poderío que la mediación conceptual, que presenta embaucadoramente a los hombres el ente para otro como si fuese en sí, impidiendo así que tenga conciencia de las condiciones bajo las que viven. Y en cuanto la sociología se resiste a este conocimiento, se decide a registrar y ordenar lo que llama hechos y confunde las reglas destiladas a partir de ellos con la ley que impera sobre los hechos mismos y con arreglo a la cual transcurren, ha solicitado su justificación, aunque no sospeche nada de tal cosa. En las ciencias sociales no cabe progresar del sector al todo de igual manera que en las de la naturaleza, porque hay algo conceptual, de alcance lógico, totalmente distinto de las peculiaridades de cualesquiera elementos, que constituye aquel todo que, sin embargo, incluso por causa de su ser conceptual, mediato, no tiene nada en común con «totalidades» ni figuras—que por necesidad se representan siempre como inmediatas—: la sociedad se asemeja más al sistema que al organismo. Y la investigación empírica, carente de teoría, que anda por casa con meras hipótesis, se ofusca frente a la sociedad como sistema, su objeto propio, porque no coincide con la cifra de todos los sectores, no los subsume, ni siquiera al modo como un mapa se compone de su coordinación y su copresencia, de «gentes y países»; ningún atlas social—en sentido literal y traslaticio—representa la sociedad. En la medida en que ésta no se termina con la vida inmediata de los que pertenecen a ella y los hechos subjetivos y objetivos que se le refieren, una investigación que se agote en averiguar tal inmediateidad da manotazos en el aire: con

toda la cosicidad del método, y justamente en virtud de ella —el ídolo de lo llanamente determinable—, da a luz un simulacro de lo vivo, algo en cierto modo vecino de cara a cara, cuya liquidación no sería la última de las tareas del conocimiento sociológico si no se le hubiese liquidado largo tiempo ha; pero actualmente está expulsado éste, y de ello tiene igualmente la culpa la transfiguración metafísica del ser-ahí [Dasein] y la testaruda descripción de lo que ocurra. Por lo demás, la praxis de la sociología empírica, sin embargo, no corresponde ampliamente a su propia aquiescencia a la necesidad de hipótesis: mientras que se concede de mala gana que éstas son menester, se acoge ello mismo con desconfianza, ya que podría llevar a un «bias», a un menoscabo de la investigación imparcial[8]; a lo cual subyace una «teoría residual de la verdad»: la idea de que la verdad sea lo que quede tras retirar los presuntos efectos secundarios meramente subjetivos, una especie de coste de producción. Las ciencias sociales no han asimilado todavía la inteligencia—familiar a la psicología desde Georg Simmel y Freud—de que la validez de la experiencia de objetos asciende, y no cae, con la escala de participación subjetiva del cognoscente—siempre que aquellos, como la sociedad, estén esencialmetne sujetos a una mediación subjetiva—; en cuanto se licencia la propia razón humana en favor del gesto responsable del investigador se busca la salvación en el procedimiento más desprovisto de hipótesis posible; pero la investigación social empírica debería deshacerse radicalmente de la superstición de que la investigación haya de empezar como una *tabula rasa* sobre la que hubiesen de implantarse los datos—que habrían de comparecer sin supuestos—, y, desde luego, acordarse, a este respecto, de las controversias epistemológicas hace mucho falladas y conclusas, que la conciencia de poco aliento olvida demasiado fácilmente invocando las apremiantes exigencias del trabajo: a la ciencia escéptica le conviene el escepticismo fren-

---

[8] Cf., por ejemplo, René König, «Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung», en *Praktische Sozialforschung*, Colonia, 1956, II, p. 27.

te a su propio ideal ascético. La frase de que un investigador necesita un diez por ciento de inspiración y un noventa por ciento de transpiración, que se cita tan gustosamente, es subalterna y apunta hacia una prohibición de pensar: hace ya mucho que el abnegado trabajo del sabio consistía principalmente en que, frente a la mala remuneración, renunciaba a los pensamientos que de todos modos no tenía; y hoy, puesto que el jefe burocrático, mejor pagado, hace su entrada en seguimiento del sabio, no solamente se celebra la carencia intelectual como una virtud de quien, sin vanidad y perfectamente adaptado, se incorpora al equipo, sino que, por añadidura, se institucionaliza implantando los métodos de investigación que apenas reconocen la espontaneidad de las personas singulares de otro modo que como coeficientes de rozamiento. Mas la misma antítesis de inspiración grandiosa y probo trabajo de investigador es absurda: los pensamientos no llegan volando, sino que cristalizan, aun en caso de que no surjan bruscamente, en duraderos procesos subterráneos. Lo súbito de aquello que el técnico de *research* llama despectivamente intuición marca la erupción de la experiencia viva a través de la endurecida costra de la *communis opinio:* es el largo aliento de la oposición a ésta, en modo alguno el privilegio de un instante de gracia, lo que permite al pensamiento no reglamentado aquel contacto con el ser esencial que el hipertrofiado aparato, entremetiéndose, sabotea a menudo irresistiblemente. A la inversa, la diligencia científica es también siempre, a la vez, trabajo y esfuerzo del concepto, lo opuesto a aquel proceder mecánico, obstinado, sin conocimiento, al que se le hace igual: «ciencia» quiere decir llegar a descubrir la verdad y el error de aquello que el fenómeno observado quiere ser por sí mismo, y no hay conocimiento que no sea simultáneamente crítico, en virtud del discernimiento, inherente a él, entre verdadero y falso. Sólo una sociología que ponga en movimiento las petrificadas antítesis de su organización llegará a sí misma.

6

La diferencia categorial de estas disciplinas queda confirmada por no haberse conseguido hasta hoy, pese a intentos sueltos, la vinculación entre las inquisiciones empíricas y los problemas centrales, que es de lo que propiamente se trata. El requisito más modesto y, a la vez, más plausible—en el sentido de la crítica inmanente y también según las reglas de juego de la «objetividad»—de la investigación social empírica sería el de confrontar todos los enunciados que se fijan en la conciencia y la inconsciencia de los hombres y de los grupos humanos con los estados de cosas objetivos de su existencia. Lo que al campo de la investigación social le parece meramente accidental, mero «background study» [9], representa las condiciones de posibilidad de que, en todo caso, llegue a lo esencial: destacaría, inevitablemente, por lo pronto, lo que, bajo aquellos estados de cosas, esté en conexión con las opiniones, sentimientos y comportamientos subjetivos de las personas estudiadas, aun cuando estas conexiones estuviesen precisamente tan distendidas que no pudiera uno conformarse, en absoluto, con el conocimiento de instituciones aisladas, sino que tuviese que recurrir de nuevo a la estructura de la sociedad—la dificultad categorial no se soslaya comparando opiniones determinadas y condiciones determinadas—. No obstante esta grave reserva, los datos de la investigación de opiniones alcanzan un valor y puesto muy cambiado en cuanto pueden ser conmensurados con la constitución real de aquello sobre lo que versan las opiniones: las diferencias de objetividad social y de conciencia de ésta—difundida de un modo general sea como fuere—que allí aparecen marcan un punto de irrupción de la investigación social empírica en el conocimiento de la sociedad—en el de las ideologías, su génesis y su función—; y tal conocimiento sería sin duda el fin propio, si es que no tiene el peso de un conocimiento sociológico: las leyes mismas del mercado, en cuyo sistema se

[9] Estudio de la situación general o del trasfondo. *(N. del T.)*

mantiene irreflexivamente, son todavía una fachada. Aun en caso de que, por ejemplo, una encuesta proporcionase pruebas estadísticas abrumadoras de que los trabajadores mismos no se tenían por tales y de que negaban que haya, en general, nada semejante a un proletariado, no se habría llevado a cabo una demostración de la no existencia de éste; más bien habría que comparar estos resultados subjetivos con el puesto de los cuestionados en el proceso de producción, con su disposición o no disposición de los medios de producción, con su poder o impotencia sociales. Así, desde luego, los resultados subjetivos sobre los sujetos conservarían ellos mismos significación: no habría que preguntar meramente, en el sentido de la doctrina de las ideologías, cómo habían tenido lugar semejantes contenidos de conciencia, sino, asimismo, si con su existencia no había variado algo esencial en la objetividad social, pues en ésta sólo un dogma demencial puede desdeñar la situación y la conciencia de los hombres, cualquiera que fuera el modo en que se produzcan y reproduzcan; y ,sea como elemento de afirmación de lo existente, sea como potencial de otro distinto, constituyen también un momento de la totalidad social. No únicamente la teoría,, sino igualmente su ausencia, se convierten en poderío material en cuanto apresan a las masas. La investigación social empírica es un correctivo no solamente por estorbar las construcciones ciegas desde arriba, sino también en las relaciones entre el fenómeno y el ser esencial: si la teoría de la sociedad tiene que relativizar críticamente el valor cognoscitivo de aquél, la investigación empírica tiene, a la inversa, que preservar de la mitologización el concepto de ley esencial; el fenómeno o apariencia es siempre del ser, no mera apariencia, y sus modificaciones no son indiferentes para éste. Si de hecho nadie supiera ya que es un trabajador, ello afectaría a la constitución interna del concepto de trabajador, aun cuando continuase cumpliéndose su definición objetiva— la que se apoya en el estar separado de los medios de producción—.

7

La investigación social empírica no puede escapar a que todos los estados de cosas estudiados por ella—las condiciones subjetivas no menos que las objetivas—pasen por la mediación de la sociedad. Las cosas dadas, los hechos con que se topa como con algo último, de acuerdo con sus métodos, no son nada último, sino algo condicionado; por ello no le está permitido confundir su fundamento cognoscitivo—el estado de los hechos, por el que se afana su método—con el fundamento real, con un ser en sí de los hechos, con su inmediateidad sin más, con su carácter fundamental, y puede defenderse contra esta confusión sólo mientras quepa que la inmediateidad misma de los datos se disuelva gracias al perfeccionamiento de los métodos. De aquí la importancia central de los análisis de motivaciones—que, sin duda, apenas en ningún caso pueden apoyarse en preguntas directas—, los cuales señalan correlaciones de conexiones funcionales, pero no ilustran sobre dependencias causales; y de aquí que la suerte de la investigación social empírica resida, por principio, en el desarrollo de métodos indirectos, para alcanzar más allá y por encima del mero comprobar y elaborar datos de la fachada. El problema cognoscitivo de su desarrollo autocrítico sigue siendo que los hechos escudriñados no reflejan fielmente las relaciones sociales que los subyacen, sino que al mismo tiempo integran el velo con el que éstas se embozan—y, en verdad, necesariamente—; a este respecto es aplicable a los resultados que se hallan con lo que no en vano se llama «investigación de opiniones» la formulación de Hegel, a partir de la filosofía del derecho, acerca de la opinión pública sin más: merece tanto que se la aprecie como que se la menosprecie[10]; que se la aprecie, porque también las ideologías—la conciencia necesariamente falsa—son parte de la realidad social, de que ha

[10] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Lasson, Leipzig, 1921, § 318, p. 257.

de tener conocimiento quien quiera conocer ésta; pero que se la menosprecie—que se critique su pretensión de verdad—. La investigación social empírica se convierte ella misma en una ideología en cuanto asienta como absoluto la opinión pública; a ello induce un concepto nominalista e irreflexivo de la verdad, que desliza la *volonté de tous* so capa de verdad a secas, porque no cabría descubrir ninguna otra; y esta tendencia se encuentra extraordinariamente marcada, sobre todo, en la investigación social empírica americana. Pero no habría que contraponer dogmáticamente a ella la mera aseveración de una *volonté générale* como verdad en sí—por ejemplo, en forma de «valores» postulados—: semejante procedimiento seguiría adoleciendo de igual arbitrariedad que la instauración de la opinión extendida como lo objetivamente válido; y en la historia, desde Robespierre, la implantación por decreto de la *volonté genérale* ha llevado todavía a más desdichas, si cabe, que la aceptación, falta de conceptos, de la *volonté de tous*. Unicamente hace salir fuera de esta funesta alternativa el análisis inmanente, el de la consonancia o disonancia de la opinión misma y de su proporción al asunto, y no la abstracta antítesis de algo objetivamente válido con la opinión: ésta no ha de rechazarse con platónica altanería, sino que ha de derivarse su misma falsedad de la verdad—de la relación social sustentadora derivan, en definitiva, su propia falsedad—. Por otra parte, sin embargo, la opinión media no representa valor aproximado alguno a la verdad, sino la apariencia socialmente media; y en ésta participa lo que a la investigación social irreflexiva se le antoja *ens realissimum*, los cuestionados mismos, los sujetos: su propia constitución, su ser de sujeto, depende de la objetividad, de los mecanismos a los que obedecen y que estipulan su concepto. Pero sólo cabe determinar éste cuando se desentraña en los hechos mismos la tendencia que se expele con y sobre ellos; tal es la función de la filosofía en la investigación social empírica; si aquélla falta o se la reprime, se reproducen meramente los hechos, y tal reproducción es, al mismo tiempo, el falseamiento de los hechos en ideología.

T. W. A.

SOBRE ESTATICA Y DINAMICA COMO CATEGORIAS SOCIOLOGICAS

En las Jornadas Sociológicas de Amsterdam de 1955 deberían haberse sometido a nueva discusión las relaciones entre estática y dinámica de la sociedad, pues daba ocasión para ello una observación irrecusable: están a la vista fenómenos dinámicos de la máxima vehemencia, cambios de la estructura social como los de la esfera de poderío soviético, como la modernización de Oriente y la de todas las regiones para las que se ha encontrado, no en vano, el nombre de tierras de desarrollo, así como, finalmente, el que en los Estados occidentales, pese a sus instituciones tan firmemente aseguradas, se transformen en su constitución interna conceptos sociales radicales, así los de individuo, familia, estratificación, organización y administración; y, por otra parte, parece que la sociedad gravita en muchos lugares hacia lo que hace ya más de cincuenta años Veblen llamaba el «nuevo feudalismo» —un estado estacionario—: con la industrialización de las regiones que se encuentran fuera del espacio capitalista se traza una frontera al proceso de explotación capitalista y, con ello, a aquella expansión del sistema económico que su propio concepto parecía requerir—con toda la plétora de bienes, algo así como una involución del capitalismo hacia la simple reproducción—. Ello se refleja también culturalmente: de este modo, no hace mucho tiempo que el músico Messiaen, del grupo *Jeune France*, pudo hablar, con razón o sin ella, de

que la evolución espiritual de la música había alcanzado su «techo», por encima del cual no cabe ya imaginar ninguna evolución. El interés por la alternativa entre estática y dinámica tendría que culminar en la pregunta sobre cuál se mostrará más poderosa: si continuará el impulso de desarrollo, predominante desde el fin del Medievo, o si desembocará en una situación de entumecimiento como aquella a que aludía el siniestro Himmler cuando profetizaba al Tercer Reich una duración de diez a veinte mil años—en un «fin de la época contemporánea»—. Pero esta alternativa exige la reflexión sobre los conceptos afines a ella, si es que no ha de disiparse en el vano humo de echar los dados acerca de la historia universal.

El primer programa de la sociología como rama especial, como ciencia consolidada institucionalmente, ordenadora y clasificadora—el de Comte—, pide, como es sabido, que «en sociología... se distinga radicalmente, en lo que respecta a cada asunto político, entre el estudio fundamental de las condiciones de existencia de la sociedad y el de las leyes de su continuo movimiento» [1]. Por consiguiente, habrá que «descomponer... la física social en dos ciencias principales, con los nombres, por ejemplo, de estática social y dinámica social» [2]; y los dos principios universales del orden y del progreso han de corresponder en la sociedad a un «dualismo científico», pues «es evidente que el estudio estático del organismo social debe coincidir, en el fondo, con la teoría positiva del orden, que, en efecto, no puede consistir esencialmente sino en una armonía justa y permanente entre las diversas condiciones de existencia de las sociedades humanas; y se ve, asimismo, todavía más perceptiblemente, que el estudio dinámico de la vida colectiva de la sociedad constituye necesariamente la teoría positiva del progreso social, que, descartando todo vano pensamiento de perfectibilidad absoluta e ilimitada, debe re-

---

[1] Véase Augusto Comte, *Cours de philosophie positive*, citado por la traducción de Valentine Dorn *(Soziologie*, 3 ts., Jena, 1923), t. I, p. 232 [vertemos directamente al castellano del original francés (2.ª ed., París, Baillière. 1864), t. IV, p. 231 *(N. del T.)*].

[2] *Loc. cit.*

ducirse naturalmente a la simple noción de este desarrollo fundamental»[3].

Sin duda alguna, la observación sociológica no crítica nos ha proporcionado, hasta durante el siglo XX, tipos estáticos, como el del campesino—especialmente reputado como modelo de tal cosa—, y dinámicos, como la economía capitalista, de cuya esencia habrían de formar parte la expansión y la dinámica; y el que quiera fundamentar esta división puede insistir terminantemente en toda la tradición de la filosofía occidental y, por fin, en la socrática, que distinguió y separó entre lo impuesto por la naturaleza y lo meramente dispuesto por los hombres—lo que era *physei* y lo que era *thesei*—. Los fenómenos sociales que se refieran a las necesidades humanas fundamentales—o, como se dice en nuestros días en la jerga de la autenticidad, a la existencia del hombre—deberían caer bajo las categorías estáticas y obedecer a leyes estáticas; por el contrario, las diferenciaciones que concurran, todas las formas sociales que correspondan a tipos particulares de socialización, serían dinámicas. Implícitamente se utiliza como modelo mental, pues el que las estructuras capitales, de gran magnitud y alcance, se mantengan, mientras que las especificaciones—lo inferior lógicamente—caigan bajo la evolución: gracias a este modelo, los momentos dinámicos se rebajan *a priori* a accidencias, a meros matices de las categorías principales, sin preguntarse si éstas no se forman selectivamente sobre lo particular y si con tal selección no se elimina lo que no quiera obedecer a una doctrina social de invariantes. El entendimiento científico-práctico aún prosigue acerca de ello: basta solamente atenerse a criterios como el de estática y dinámica para contar ya con una primera clasificación firme de los hechos sociales. Los sociólogos del saber conocen perfectamente el intento, y lo subrayan una y otra vez, de transfigurar metafísicamente ante todo los momento institucionales por virtud de su pretendida eternidad y de despachar como mudables y azarosos los dinámicos—y con ellos, reiteradamente, el contenido concreto de los procesos vitales

3 *Op. cit.*, pp. 233 y s. [ed. cit., p. 232].

sociales—, de acuerdo con la tradición filosófica que identifica la esencia con lo permanente y el mero fenómeno con lo pasajero.

Se imputa a la sociedad real la diferencia de lo estático y lo dinámico, ya por las necesidades clasificatorias, ya por una filosofía latente; pero los fenómenos como tales no la obedecen en modo alguno. En el interior de la ciencia moderna, críticamente filtrada, sobrevive el arcaico método de la Escolástica, hace largo tiempo rechazado por la teoría del conocimiento, que determina el ente por adición a partir de conceptos generales, como el de esencia, el de accidente, el de existencia y el principio de individuación: así habrían de componerse los hechos sociales a partir de partes estáticas y dinámicas, sin prestar atención al espíritu que se apasiona por el orden, y sin cuya mediación en modo alguno se constituyen tales partes integrantes—éstas no deberían afirmarse como un ser en sí, siempre que no se suponga de antemano, positiva y dogmáticamente, una sociedad limpiamente articulada de acuerdo con el orden y el progreso.

Así, por ejemplo, se construye como tipo ideal de una «ley estática»—por tanto, sin parar mientes en si es realmente atinada o no—la proposición de que toda dominación estribaría en la apropiación de trabajo ajeno, y asimismo, en cuanto a una «dinámica», que en el sistema feudal la dominación se realizaría mediante relaciones de arrendamiento; si se aplica esto al material empírico, es indudable que el arrendatario no se encuentra realmente bajo una ley general, la «dominación social de la manera que sea», y una particular la «dominación por arrendamiento», que se añadiría a la general como *differentia specifica:* aquél no experimenta una dominación sin más ni más y luego su variedad histórica, sino únicamente la de los señores feudales, cualquiera que fuere el modo en que, en una tipología sociológica, la dominación de arrendamiento se incorpore como miembro a un concepto general más elevado de dominación. Pero esto no es una mera sutileza epistemológica; de tal cosa depende que las leyes singulares se desmiembren en invariantes unas y variables otras, y que puedan sacarse de ello conclusiones sobre la esencia de

la sociedad; y esta correspondencia sería ilegítima si es que los llamados invariantes aparecen, en resumen, sólo en figura de variantes y no aislados «en sí»—se instalaría entonces el esquema ordenatorio en lugar de la cosa misma. La propensión a ello, con todas sus consecuencias, alcanza hasta la moderna sociología del saber; por ejemplo, en el concepto, introducido por Mannheim y recientemente resucitado en América, de los *principia media*, que deberían servir de mediadores entre la ley supuestamente general y lo que se opone a la ley como mero hecho, mientras que en el juego de fuerzas de la sociedad misma no hay nada que corresponda a tales *principia media*.

El sano sentido común, que separa alegre y desenfadadamente en la sociedad lo estático y lo dinámico, debe su salud a la ingenuidad con que refleja sus propias determinaciones como si fuesen del objeto. La orientación por necesidades naturales, de un lado, y por las meramente dispuestas por los hombres y, en consecuencia, históricamente cambiantes, de otro, es, como puro producto de la clasificación, abstracta: no cabe distribuir rotundamente las necesidades, porque la sociedad misma no puede retrotraerse sin quebranto a necesidades. Sin duda, éstas pasan a integrarse en el proceso social de la autoconservación, tanto de los singulares como del todo organizado, pero solamente a través de este todo: lo que una persona precisa y lo que no precisa para la vida no está dado simplemente en la naturaleza, en absoluto, sino que se orienta según la «existencia mínima cultural»; y todo intento por decorticar de este modo la naturaleza pura extravía. Por lo menos en la sociedad moderna, y de cierto también en otras muchas anteriores, las necesidades *soi-disant* naturales de los hombres no deciden sobre la ordenación de su vida; antes bien, están ya esquematizadas, cuando no—como en la era actual de la superproducción—han sido creadas planeadamente en resumidas cuentas. Quien quiere reducir, sin complicaciones, las leyes de la sociedad capitalista a las necesidades de los hombres y distribuir luego su masa en estáticas y dinámicas, trastrueca en primario lo que hoy, por decirlo así, únicamente es arrastrado por el interés económico, la satisfac-

ción de necesidades: como si la adquisición de tres autos por una familia bicéfala cayese en la misma categoría que la recogida de frutos en una horda de recolectores primitivos. No solamente muestra ser dinámico, a fin de cuentas, lo que a la conciencia ingenua le parece estático; incluso las necesidades básicas innegables, como las de alimentación, vestido y albergue, varían tan profundamente que la cantidad de lo nuevo puede convertirse en la cualidad de lo erróneamente tenido por invariante. El proceso social no es ni mera sociedad ni mera naturaleza, sino metabolismo de los hombres con ellas—la mediación permanente de ambos momentos—. Y no cabe extraer mediante una operación fuera de su forma social lo natural contenido en todos los niveles sin violencia sobre los fenómenos: el desarrollo técnico de los últimos decenios ha dinamizado por doquier grupos sociales—especialmente los restos de la sociedad agraria—que incluso en el siglo XIX, sin duda cegados frente a la propia prehistoria, se osaba considerar como en cierto modo ahistóricos, y se ha dado un mentís a dogmas como el de que la mecanización de la agricultura tenía límites establecidos por la eternidad del agricultor, creado por Dios. Cuanto más se debilita, gracias a la investigación, el concepto de crescencia natural, tanto más se evapora la aseveración de la invariancia en declaraciones filosófico-antropológicas y más se cierra a la concreción social. Finalmente, la doctrina de los invariantes busca justificación en aquella ontología a la que los científicos sumamente especializados fían demasiado confiadamente una verdad que no se acredita en su propio semblante filosófico, y que es enteramente incompatible con la inteligencia de una sociedad que desde hace milenios más se les ha hecho a los hombres que se ha originado en la esencia de su existencia.

Para comprender por qué hay quien se aferre tan testarudamente a construcciones como la de ley estática es preciso remontarse hasta su origen en Comte: él deriva de las necesidades científicas la dicotomía de estática y dinámica—primero en cuanto al «estado» *(état)* [4], luego con respecto a

---

[4] *Op cit.*, p. 232 [ed. cit., p. 230]

las leyes—: «Con tal fin es menester, ante todo, extender convenientemente al conjunto de los fenómenos sociales una distinción científica verdaderamente fundamental, que he establecido y empleado en todas las partes de este tratado, y principalmene en filosofía biológica, como radicalmente aplicable, por su naturaleza, a fenómenos cualesquiera, y sobre todo a todos los que puedan presentar los seres vivos, al considerar separadamente, pero siempre con la mira de una coordinación exacta, el estado *estático* y el estado *dinámico* de cada objeto de estudios positivos» [5]. La obligación que expresa el «es menester» procede de la concepción comtiana de la pirámide de ciencias que culminaría en la sociología—cada una situada en un rango elevado de esta jerarquía tendría que satisfacer asimismo los principios de todas las inferiores—. Desde los tiempos de Comte, el positivismo ha cultivado, a modo de sustitutivo de un sistema idealista, la noción—que ha de datarse con Leibniz—de una ciencia unitaria, posibilitada por la unidad del método por encima de todas las divergencias de los objetos; y la descomposición del mundo llevada a cabo por el sistema positivista en hechos atómicos, aconceptuales, abarcados por el concepto sólo mediante una abreviatura, debía contrapearse con el causante de aquella escisión, la ciencia misma: su organización unísona en sí sustituiría a la totalidad, a la bóveda espiritual del cosmos, de cuya irrevocable ruina proceden los objetos como «hechos». De aquí sale el intento de atribuir luego al material—como si constituyesen su estructura—los esquemas de ordenación que únicamente se debían a la clasificación del mismo, al que se imaginaba inestructurado; lo que se acoge con una sonrisa en el sistema de Linneo permanece incontrovertido en la sociología—la disposición arregladora aparece como índole de la cosa misma—. Con el orgullo de la falta de prejuicios se expulsa aquello en que pueda consistir su ser esencial, que desmiente la reducción a lo que ocurra.

La contaminación de la sistemática científica y de la estructura objetiva se hace palpable en un documento de los

---

[5] *Op. cit.*, pp. 231 y s. [loc. cit.,].

tiempos heroicos de los colonizadores del positivismo, como es el *Cours de philosophie positive* comtiano, con la conclusión por analogía de la relación entre las determinaciones anatómicas y fisiológicas del organismo para con la sociedad [6]. En todo caso, la biología podría distinguir entre los momentos estructurales que se refieran específicamente a la «vida»—justamente los fisiológicos—y los anatómicos, en los que no acontece tal cosa; pero la sociología, por muy crudamente nominalista que sea el modo en que se la considere, solamente tiene que ver con la conexión viva de los hombres y con sus derivados, las formas sociales que manen de ella; estas últimas han de inferirse de las relaciones entre los hombres, no hipostasiarse como «anatomía»; y la formación estática tan urgida por Comte carece de semejante independencia. Este no era lo suficientemente ingenuo como para silenciar, en cuanto a la relación entre orden y progreso, que su «íntima e indisoluble combinación caracteriza en lo sucesivo... la dificultad fundamental— de todo verdadero sistema político» [7]; pero su tendencia política, así como su método cuasi-científiconatural, le meten en el desfile: como el desarrollo global de la sociedad burguesa conduce a su disolución anárquica, se inclina a colocar el orden sobre el progreso, y las leyes estáticas sobre las dinámicas; se contenta con la dogmática afirmación de que «esta importante consideración no es capaz de afectar, en modo alguno, ni a la justeza intrínseca ni a la inmediata necesidad de nuestra distinción fundamental entre el estudio estático y el dinámico de las funciones sociales» [8]; y suscita el problema de si la distribución hecha con aquel pretexto no constituirá «la fuente de una división viciosa o pedante en dos ciencias separadas» [9], más sólo para rechazarlo autoritariamente.

Todavía menos evidente es, según su criterio inmanente de formación científiconatural de conceptos, la equiparación,

---

[6] *Op. cit.*, pp. 232 y s. ed. [cit., pp. 230 y s.]
[7] *Op. cit.*, p. 7 [ed. cit., p. 17].
[8] *Op. cit.*, p. 233 [ed. cit., pp. 231 y s.].
[9] *Loc. cit.*, [ed. cit., p. 232].

que se ha hecho famosa, de estas dos categorías con las de orden y progreso: se estipula cándidamente que lo que socialmente sea esencial también tiene que servir necesariamente a la conservación de la sociedad, y se excluyen *ab ovo* categorías sociológicas como las de depauperación y de incapacidad de una sociedad de gran agricultura para perpetuarse cuando la población crezca muy rápidamente—o sea categorías que implican la disolución y destrucción del orden de cuyo ser esencial formen parte—. Un modelo intelectual científiconatural debería tanto tener en cuenta tales regularidades posibles como oponerse a ellas; de otro modo sucumbiría con uno de sus propios principios, el de completitud. Y por mucho que se conceda a Comte la preeminencia de la reproducción de la vida en las formas de socialización frente a todo el resto de lo social, incluso a las tendencias a la desintegración, el impulso social no es inmediata y directamente una sola cosa con la autoconservación de la especie, y la totalidad de la sociedad y el orden mismo incuban fuerzas que amenazan palpablemente su perduración. Comte mismo fue uno de los primeros que subrayó las tendencias «destructivas», pero, en cuanto sistemático, las escamoteó a ellas precisamente, verdadero objeto de su propio interés teorético; y de ahí el conflico incluso con aquella facticidad a la que, como positivista, adjudica una supremacía sin tacha sobre el concepto.

La consideración sociológico-material más sencilla enseña que la estática de estados y ordenaciones es una y la misma cosa que los fenómenos de petrificación que, principalmente en el contexto de un conjunto que avanza, permiten que se desmorone el orden estático, como ocurrió en otro tiempo con el Imperio bizantino y más tarde con la dominación turca. A la inversa, si el concepto de ley dinámica no se estrechase de antemano arbitrario-positivamente, tendría que incluirse en su cuenta la ley de las crisis en el interior de una sociedad liberal de mercado abandonada a sí misma; y habría que subsumir inquebrantablemente las crisis en el concepto de progreso. El amor de Comte por la empirie y las ciencias de la Naturaleza, que le puso al abrigo de semejantes reflexiones,

fue muy desafortunado: empleaba conceptos que él tenía por probados desde el punto de vista científiconatural sin confrontarlos con el contenido específico que en la sociología se marchaba de ellos; y en su obra se anuncia ya la fatal divergencia entre el método de las ciencias de la Naturaleza aplicado productivamente y su irreflexiva exaltación a filosofía, que caracteriza las fases tardías del positivismo. El pensamiento comtiano está dosificado: instala—en propósito—las formas del pensamiento como categorías supremas del mismo modo que las ciencias singulares las emplean frente a objetos que no sean problemáticos ni por su constitución ni por su relación con el sujeto que piensa—el aparato de la ciencia, listo y terminado, se toma por la filosofía—; así, pues, obtiene la sociedad por suma de la estática y la dinámica, como si su ser esencial constase inmediatamente de las dos, en lugar de reducir ambas—con su diversidad—a la unidad que tienen en la sociedad real.

No puede explicarse simplistamente que un fanático del método científico como Comte haya pasado por alto las discordancias sistemáticas de su teoría, así como sus inconveniencias con respecto a los hechos, diciendo que su fanatismo le ofuscó frente a la ciencia: sus errores estaban condicionados por el *terminus ad quem*. Lo que se reviste propagandísticamente con la dignidad de un «análisis filosófico irrevocable» [10], lo que sostiene que está allí «estableciendo... sobre fundamentos racionales inquebrantables» [11], se sigue, en realidad, de los intereses políticos de Comte; y él mismo lo subraya, para acallar las sospechas de un sutilizar ajeno al mundo y recomendarse a sí mismo a los poderes: ha puesto sus miras en resolver la «cuestión social», que había madurado con la revolución industrial, gracias a una ciencia colocada—como «objetiva»—por encima del conflicto de clases; o, por lo menos, en habilitar sus ramas para tal solución. Su función es, en él, afín a la del Estado en Hegel [12]: «En fin, sería su-

[10] *Op. cit.*, p. 232 [ed. cit., p. 231].
[11] *Op. cit.*, p. 234 [ed. cit., p. 233].
[12] Cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Nechts*, ed. Lasson, Leipzig, 1921, p. 189 (§§ 245 y 246).

perfluo, según creo, hacer notar aquí expresamente, en razón de su alta evidencia, la propiedad espontánea, que presenta directamente esta primera concepción filosófica de la sociología positiva, de vincular para siempre de manera indisoluble, como he anunciado al comienzo de este volumen, las dos ideas igualmente fundamentales de orden y progreso..., cuya deplorable oposición radical... constituye, en realidad, el principal síntoma característico de la profunda perturbación de las sociedades modernas» [13]. Lo mismo que Hegel esperaba del Estado la cancelación de las contradicciones sociales—la doma de las fuerzas que, según su propia teoría, impelen más allá de la sociedad burguesa [14]—, Comte, en quien la racionalidad no llegó a enterarse tan críticamente de sus debilidades reales como en el idealista absoluto, esperaba la salud de una sociología que levantase en sí las contradicciones sociales y aportase conceptos libres de contradicción mutua—cuyo modelo más crudo lo constituyen las leyes estáticas y dinámicas—, que deberían preparar, con su pulcra separación, su cancelación científica, y luego también en el mundo. Tanto en Hegel como en Comte no entra en el campo de visión el que la sociedad que se esté escindiendo pueda ser conducida, en virtud de su propia dinámica, a una forma más elevada, más digna de los seres humanos: ambos quieren conservarla en sus instituciones existentes, y por ello adopta Comte el principio estático como correctivo para la dinámica; con lo cual expresa desembozadamente la aporía de una burguesía que un par de decenios antes aún era revolucionaria, que continuaba fomentando el progreso, por mor de la expansión capitalista, pero que tenía ya que contar con masas pauperizadas y que sólo podía defenderse de ellas según procediese como progresiva o conservadora, de acuerdo con sus necesidades. La intención crítica del positivismo se asocia desde el comienzo con una intención afirmativa; tras la sedimentacinó categorial ataviada científicamente impera un propósito apologético; y para que parezca razonable la perduración de lo

[13] Cf. Auguste Comte, *op. cit.*, p. 235 [ed. cit., p. 234].
[14] Cf. Hegel, *loc. cit.*

en sí antagonístico, los antagonismos no han de presentarse como tales, no ha de inculparse a la sociedad misma. El interés por el progreso, incompatible con su consecuencia con el interés por el «orden», se localiza pacíficamente junto a éste: ambos se metamorfosean en dos categorías de clasificación independientes entre sí, mutuamente complementadoras y políticamente neutrales. Ante todo análisis de la sociedad, el sistema de referencia sociológico equilibra su tensión y tranquiliza a la burguesía sobre el dilema entre desarrollo y consolidación en que se encuentra metida: la polaridad objetiva se suaviza a punto de vista para la distribución de los fenómenos pretendidamente soberana; y lo que Comte declara ser necesidad práctica de división en estática y dinámica es ya en sí ideológico: los conceptos sin valor encubren que, «positivos» en doble sentido, confirman el asunto irrazonable como principio de clasificación de la razón científica. Hay una afinidad electiva entre el neutralismo social—posición que sostiene convulsivamente hallarse por encima del conflicto de intereses—y su utilidad para los intereses dominantes. La descualificación del objeto de la sociología—el sistema social y su estructura—en un aglomerado de hechos a comprobar y ajustar posteriormente al esquematismo científico, la exterioridad, arbitrariedad e incluso negligencia enfáticas de su subsunción bajo conceptos permiten construir los modelos intelectuales de tal modo que convengan con finalidades latentes, ellas mismas también inconscientes. El positivismo de las ciencias sociales era conformista ya antes de que aclamara como dechado la investigación de mercados, y la teoría crítica de la sociedad ha desconfiado inmemorialmente de ella por eso, por más que se presente siempre, frente a ésta, como la ilustración más radical.

Pero los conceptos de estática y dinámica no son ideológicos ante todo por su función, sino porque no les corresponde objetivamente el contenido de verdad que pretenden desde Comte. En opinión de este mismo, es posible «que... tal división tajante de la ciencia social introduzca en ella hoy este inconveniente capital, demasiado conforme con la tendencia dispersiva de los espíritus actuales, de hacer que se desdeñe

viciosamente lo indispensable»[15]; sin embargo, sus esfuerzos por corregir al final la dicotomía y mediar entre ambos conceptos son estériles, porque, en suma, al final no se pueden reunir; y si la sociología conduce a la distinción entre estático y dinámico, habría que reflexionar sobre uno y otro y sobre la relación entre ambos momentos: no tiene que buscarse algo intermedio entre ellos, sino que poseen una mediación en sí—uno implica al otro—. La intención metafísica de Hegel, el devenir—la totalidad del proceso dialéctico—, contiene en sí de nuevo el ser y el devenir; y el que no pueda pensarse el ser sin pensar el devenir, ni el devenir sin el ser[16], se alimenta de la experiencia social; todo este social es algo devenido, una «segunda naturaleza», y todo devenir está dado a luz por la deficiencia e índole de lo que es. La diferencia entre las concepciones hegeliana y comtiana de las relaciones entre estática y dinámica puede leerse en el lenguaje mismo: mientras que Comte hace de ellas dos secciones separadas de la sociología y detiene virtualmente la dinámica ya por la mera forma de semejante coordinación, en Hegel, por el contrario, aquélla llega hasta dentro de las estructuras lógicas—los arquetipos de la invariancia—. La gran Lógica, cuyo contenido principal es la crítica de los predicativos, usa constantemente formulaciones predicativas: difícilmente habrá ninguna otra obra filosófica que se encapriche tan tercamente con la cópu-

---

[15] Cf. Auguste Comte, *op. cit.*, pp. 232 y s. [ed. cit., p. 231]. El revolverse contra el análisis como descomposición va, sin duda, contra la escuela de los *idéologues*, que ya el dictador Bonaparte había censurado por tal motivo

[16] Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Glockner, t. IV, pp. 588 y 589 [versión cast., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette, t. II, pp. 115 y s.]; por ejemplo, «el ser es, en suma, solamente el devenir hacia la esencia; su naturaleza esencial es hacerse lo puesto y la identidad, que a través de su negación es lo inmediato»; o «como condición, el ser está también puesto como lo que es esencialmente —es decir, como momento, y, por tanto, de otro—; es en sí, pero sólo a través de su negación, o sea del fundamento y de la reflexión de éste, que se suspende y de este modo se presupone: el ser-en-sí del ser es, por tanto, sólo algo puesto».

la—casi cada frase emplea el «es» categórico», contra cuyo poder engañoso, la preetnsión de que haya nada que sea enteramente lo que se predica de ello, se dirige la obra—; sólo la insistencia en las predicaciones simples, en la «estática» de un estado de cosas, conduce aquéllas a su insuficiencia a través de la comprobación de que en cada uno de tales *es* hay ínsito un *no-es*, o, según el lenguaje hegeliano, en la identidad, la no-identidad. Del mismo modo que, de conformidad con su mera definición caracterizadora, una imagen estática empieza a pulular igual que una gota de agua se convierte en viva bajo el microscopio, el enunciado fijado mismo de que algo sea así y no de otra manera se vuelve dinámico a través de la descripción minuciosa del estado de cosas lógico: a la medida del «es», del que se sirve toda lógica discursiva no refleja, el ser se desemboza como un devenir, en el sentido de las determinaciones de partida de la lógica dialéctica. Y la sociología no puede quedarse atrás. Lo que una sociedad es y lo que la metafísica tradicional estaba inclinada a hipostasiar como su «ser» son justamente aquello que la lleva más allá, hacia lo mejor o lo peor; su ser-así-y-no-de-otra-manera particular contradice su propio concepto no menos que los intereses singulares acumulados por ella: la dominación, la denegación y el desprecio tal y como han imperado hasta el día de hoy, invariantes, en la sociedad; o sea, en definitiva—en las categorías comtianas—, el orden en cuanto no idéntico a los sujetos vivientes—dicho brevemente, la ley como eterna e invariable—define la esencia dinámica de aquélla; y la idea de conciliación en una situación global justa sería tan incompatible con el orden en cuanto cifra de la ley impuesta como con un progreso que, según la frase de Kafka, no ha tenido lugar, en suma, y que mientras siga siendo inmanente al orden social será siempre, al mismo tiempo, su propia negación, la regresión permanente.

Una vez que se ha aceptado la distinción—a que urgían Marx Weber y los sociólogos alemanes próximos a él, principalmente Sombart—entre tipos de sociedad tradicionales y racionales, también se definirá lo racional por la tendencia a hacer saltar las formas sociales tradicionales y a eliminar,

como coeficiente de razonamiento, lo que, de acuerdo con el uso lingüístico de las escuelas históricas, se llama «lo originado históricamente»: frente a lo histórico, la racionalidad misma se convierte en fuerza histórica—y esto es lo que se quiere decir, pregnantemente, al hablar de progreso—. Por otra parte, sin embargo, la *ratio* posee, en su forma cósica y objetivada, algo antihistórico, estático, y en esta medida es verdad la tesis—ciertamente, demasiado simple—de la esencia ahistórica de la Ilustración del siglo XVIII; este momento antihistórico no es, en absoluto, solamente de la historia del espíritu, que, entonces, hubiese saldado aquel supuesto déficit de luces mediante reflexiones idóneas sobre las situaciones de hecho históricas—como las que, desde luego, no fueron extrañas a la Ilustración desde Vico y Montesquieu—: más bien la racionalidad sacrifica cada vez más la fuerza para la *mnemosyne*, que en otro tiempo era suya propia—y últimamente, en Alemania, con vehemencia pática—. Pero el espectro de una humanidad sin recuerdos no es un mero producto de decadencia, ningún modo subjetivo de reaccionar de quienes, como tanto se dice, estaban anegados de tentaciones y no se sobreponían ya a ellas, sino que la ahistoricidad de la conciencia está necesariamente ligada, como mensajera de una situación estática de la realidad, con la *ratio* y con la progresividad del principio burgués y de su propia dinámica. Esta es la del cambio universal, la de igualar los saldos de las cuentas—que desaparecen y en las que, propiamente, nada se estanca, mientras que todo lo histórico sería un resto—; el cambio mismo es, como revocación de un acto por otro y, según el sentido de su ejecución, algo intemporal, aunque acontezca en el tiempo—lo mismo que la *ratio* excluye de sí el tiempo en las operaciones de la matemática, de acuerdo con su forma pura—; y de la producción industrial desaparece también, pues, el tiempo concreto: corre cada vez más invariablemente en ciclos idénticos e intermitentes, potencialmente isócronos. En fin, con la oposición del tradicionalismo feudal a la racionalidad burguesa radical quedan liquidados en la sociedad burguesa progrediente, como irracional hipoteca, los recuerdos, el tiempo y la memoria, a consecuen-

cia de la racionalización progrediente de los procesos de producción industrial, que, con otros rudimentos de lo artesanal, reducen también categorías como la del aprendizaje ,muestra de experiencia cualitativa acumulada que apenas se precisa ya—. Si en su fase actual la humanidad renuncia a los recuerdos para agotarse asmáticamente en la adaptación a los presente en cada caso, en ello se refleja una cadena objetiva del desarrollo: como la estática es condición social de la dinámica, ésta termina teleológicamente la dominación racional progresiva de la Naturaleza en estática; y la calma totalitaria del cementerio, contrincante de la paz, descubre, como prepotencia desmedida del opresor sobre el oprimido, que la racionalidad se ha desplegado sólo particularmente: la dominación ciega sobre la Naturaleza, que se zampa hostilmente ésta, es antagonística en sí, de acuerdo con el prototipo de antagonismo del dominador y el dominado. La estática inmanente a la dinámica social es índice de su falsedad, de su irracionalidad tenaz; la *ratio* misma—la razón que domina la Naturaleza—es, al mismo tiempo, una parte de la ideología que critica a la razón, y se convierte, por tanto, por inalienablemente objetizadora, en falseadora. Al contrario de ella, la especulación no es únicamente reaccionaria, como querían Comte y todos los denunciantes de la metafísica, sino asimismo condición de una libertad que los positivistas tienen en los labios y, a la vez, sabotean.

En este aspecto Marx puede reivindicar de hecho, frente al positivismo, la herencia de la filosofía alemana clásica —como argumentaba, dentro del espíritu de Hegel, contra Feuerbach y los hegelianos de izquierda—: él habla de la estática y la dinámica desde el punto de vista de la crítica del fetichismo, que rastrea en todas las ramificaciones de la formación de teorías, tras haberlo derivado de la forma de la mercancía, y el motivo fundamental retraduce uno de Hegel a lo sociológico. Lo que se presenta como ente debe ser concebido como devenido u originado—en la terminología hegeliana, como «mediado»—; al producto originado—por tanto, a todo lo que caiga bajo la abstracta fórmula de la estática social—se le priva de la apariencia de lo en sí, y en lugar

de distanciar conceptualmente luego la figura que de él haya manado, se deduce su concepto del proceso histórico mismo. Marx impide la absolutización de las circunstancias económicas mediante formación estática de categorías: para él, lo mismo que las «formas económicas», todas las formas sociales son «históricas y transitorias» [17]. La idolización de lo originado o devenido inculparía también, por consiguiente, a la falsa síntesis comtiana, que reúne exteriormente lo que únicamente está unido a través de su oposición; y la insolente polémica de Marx contra Proudhon podría rezar también con la sociología de Comte: «El moviento histórico que revoluciona el mundo de hoy se resuelve, para él, en el problema de descubrir el equilibrio justo y la síntesis de dos pensamientos burgueses. Así descubre el cambiado mozo, por mera malicia, el pensamiento oculto de Dios, la unidad de los dos pensamientos aislados, que sólo son tales porque Proudhon los ha aislado de la vida práctica, de la producción actual, que es la combinación de las realidades expresadas por estos pensamientos» [18]. El «dualismo» que reprocha a Proudhon —el situado entre las «ideas eternas» como «categorías de la razón pura» y los «hombres y su vida práctica» [19]—concuerda metódicamente, como referente al contenido, con el dualismo de estática y dinámica. Marx criticaba las teorías, cómplices de la sociedad, lo mismo que ésta: «Así, esas ideas, esas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan: son *productos históricos y transitorios*. Hay un movimiento constante de crecimiento en las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación en las ideas; no hay nada inmutable, salvo la abs-

[17] Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, versión alemana de Barnstein y Kautski, Berlín, 1952, p. 130 [ed. cast., *Miseria de la filosofía*, Moscú, ed. en lengua extr., s. a., p. 106; pero traducimos del original francés, *Misère de la Philosophie*, 1847. *(N. del T.)*].

[18] *Op. cit.*, p. 16 [ed. cit., p. 188; vertemos ahora del original alemán, pues se trata de una carta a Annenkov, incorporada a las ediciones alemana y española citadas *(N. del T.)*].

[19] *Op. cit.*, p. 17 [ed. cit., p. 189; lo mismo que la nota anterior *(N. del T.)*].

tracción del movimiento—*mors immortalis*—» [20]. Esta última formulación alude irónicamente, en este preciso lugar, contra la abstracción del concepto general estático como *caput mortuum* de la dinámica social; pero va más allá de su objeto inmediato, pues también la «abstracción», cuya hipóstasis no toleraba el nominalista Marx, mienta algo social y real, y la sospecha de ello está latente en la punta del *mors immortalis*. En la «prehistoria» se halla perenne la transitoriedad de sus propias formas y figuras, porque éstas permanecen en la ciega crescencia natural, caídas naturalmente; y por ello tiene un puesto en la dialéctica marxista una doctrina de invariantes: el de una ontología negativa de la sociedad antagonísticamente progrediente. Lo dinámico de ella—la disonancia cargada de energía, el antagonismo—es lo estático, aquello en lo que nada ha cambiado y que echa a perder toda relación social de producción: hasta ahora ha sido estáticamente invariante el impulso a expansionarse, a absorber siempre sectores nuevos, a dejar escapar cada vez menos —con lo que la fatalidad se reproduce ampliada—. Para no verse destruida, toda figura de la sociedad trabaja inconscientemente por su destrucción, y asimismo la del todo, que se mantiene en vida a costa de ésta—y esto era su perennidad—; el progreso que acabase con la prehistoria sería el fin de semejante dinámica, que se ensambla con la estática de acuerdo con su propio y contradictorio contenido. Y una sociedad justa suspendería ambas: ni mantendría lo que meramente hay, lo que encadena a los hombres, por mor de un orden—que no precisaría ya tales cadenas en cuanto fuese una sola cosa con los intereses de la humanidad—, ni se cuidaría más del movimiento ciego, contrincante de la paz perpetua, meta kantiana de la historia.

Puesto que lo que hay realmente es opuesto a tal cosa, pese a todo, resuena justamente en Marx—que coloca en el centro y hace jugar la dinámica contra toda estática y doctrina de invariantes—la antigua separación de estática y dinámica. El confronta las leyes naturales invariantes de la

[20] *Op. cit.*, p. 130 [ed. cit., p. 106].

sociedad con las etapas específicas de una etapa de evolución determinada, «el nivel de evolución más o menos elevado de los antagonismos sociales» con las «leyes naturales de la producción capitalista» [21], y escasamente ha confundido los distintos niveles de abstracción con causas de grados diferentes. Pero, desde luego, se percataba de la crescencia natural de la sociedad: los sujetos socializados no son aún dueöos de sí mismos ni de ésta; de ahí que, no obstante toda la racionalización, el proceso social persevere en un ciclo irracional; y, en cierto sentido, la dialéctica histórica—incluso la hegeliana—terminaría en la constancia de la transitoriedad. Lo que en otro tiempo ha sido llamado por Marx, con melancólica esperanza, prehistoria es, nada menos, que el resumen de toda la historia conocida hasta ahora, el imperio de la falta de libertad; pero en la medida en que la dinámica reitera ciegamente lo siempre igual al modo como fue pregonado en el dicho de Anaximandro y luego en la metafísica de Heráclito, la teoría dialéctica insiste en las categorías perennes, que en la forma moderna y racional de la sociedad sólo han modificado su aspecto; y de ahí que en Marx no sean meras metáforas, en modo alguno, expresiones como la de la «esclavitud del salario» para el trabajo libre asalariado. A partir de Hegel, la inteligencia de que la dinámica no disuelve todo lo firme y persistente, todo «concepto»—como resulta inmediato al nominalismo sociológico actual—, forma parte de la dialéctica; y lo mismo ocurre con la de que hablar de cambio exige siempre, al mismo tiempo, algo idéntico que incluya en

---

21 Cf. Karl Marx, *Das Kapital*, vol. I, lib. I, «Der Produktionsprozeas des Kapital», pról. de la 1.ª ed.; citado según la 10 ed., publicada por Friedrich Engels, Hamburgo, 1922, p. IV [versión cast., *El Capital*, 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1955, t. I, p. XIV]. Cf. también el *Grundrisse der politischen Ökonomie*, reimpresión revisada de la edición de Moscú, Berlín, 1953, pp. 7. 10 y 364 y s., así como la crítica de Engels en su recensión de *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, de Karl Marx, publicada en «Das *Volk*», Londres, 6 y 20 de agosto de 1859, y reproducida en la edición popular de esta misma *Crítica de la economía política*, Berlín, 1951, pp. 217 y s.

sí mismo aquél y su medida. Semejantes perspectivas de la historia son representaciones filosóficas vitales tan alejadas de la perpetua corriente y de la continuidad como del platonismo; y asimismo hay, conforme a ellas, lo que hoy se llaman existencialidades [*Existentialien*,] si bien son solamente la dominación, la falta de libertad, el padecer, la omnipresencia de la catástrofe. Pero no sólo se pone en pie a Hegel, sino también a Goethe: todo empeñarse, todo afanarse, es el reposo eterno—más opuesto a uno en el Dios de los señores—. Si la ontología existencial contemporánea se imagina colmar la quebrada entre estática y dinámica presentando como invariantes categorías dinámicas con el nombre de historicidad, hay algo de la indigencia verdadera de aquel ente con el que se pavonea sin motivo, majestuosa, como doctrina del ser, que habla, desfigurada y paródicamente, a través de ella.

Ni cabe esquematizar la sociología en una parte estática y otra dinámica, ni simplemente se desvanece para ella la diferencia entre estática y dinámica. La dicotomía entre invariantes y formas que se modifican lleva consigo, en las consideraciones positivo-antimetafísicas, el dogma metafísico del primado de lo inmodificable que permanece igual a sí mismo sobre lo efímero y ejerce de este modo sobre los hechos la violencia cuyo concepto se ha ponderado a fondo demasiado poco en la sociología desde los tiempos de Comte. Por otra parte, en lo dispar de las esencias estática y dinámica de la sociedad puede leerse algo de su propio carácter contradictorio: se afirma y consolida donde debería modificarse, porque la gravitación de las relaciones de producción se opone a las fuerzas productivas, y sigue girando como la rueda de fuego mítica, porque no detiene, mediante una disposición razonable, la continuidad del destino como la de una aniquilación permanente. Las categorías de dinámica y estática son abstractas: no sólo en la concepción hegeliana—como aisladas entre sí y no «mediadas» mutuamente—, sino también, lisa y llanamente, en cuanto que sus significados, transpuestos de la ciencia natural de la era de 1800, son demasiado generales. Con mayor concreción, en la historia hasta hoy

se llama dinámica al creciente enseñorearse de la naturaleza exterior e interior; su empuje es unidimensional y tiende a gravar las posibilidades que, en obsequio de tal enseñoreamiento, no se han desarrollado: siguiendo testaruda y maniáticamente una cosa, traba la dinámica—que se ha dejado suelta—de todo lo demás; al reducir lo múltiple, nivelar potencialmente al sujeto señor y lo que de él corresponda a instancias sociales, la dinámica misma se trueca en lo siempre igual, en la estática. Como principio de la identidad que se imprime por doquier, tolera algo distinto tan poco como la dominación o señorío tolera cualquier cosa que no se le asemeje, por más que se encuentre en los sistemas estelares más lejanos: el carácter de ser siempre igual de la dinámica es una y la misma cosa con su constreñir a la monocracia; y si se ensanchase, llegaría a ser por primera vez dinámica como asunción salvadora de lo otro, de lo que hasta ahora ha sido simplemente reprimido y—en la medida de lo posible—extirpado. La racionalización de los procesos de trabajo podría, en lugar de encaminarse primariamente a la «productividad», hacerlo asimismo a configurar de modo digno de los seres humanos el trabajo mismo, a cumplir y diferenciar necesidades genuinas, a poner a salvo la naturaleza y su variedad cualitativa en medio de su elaboración para las finalidades de los hombres. Pero, ante todo: puesto que el sujeto dinámico, el género humano, lo único que hace es afirmarse, y puesto que recae en la naturaleza, a la que se hace igual para manejarla, propiamente no existe aún sujeto alguno de la historia, sino nada más que sus sangrientos virajes. El despliegue inmanente de las fuerzas productivas, que hasta cierto límite hace superfluo el trabajo humano, guarda el potencial de modificaciones; el descenso de la cantidad de trabajo, que técnicamente podría ya hoy ser mínimo, inaugura una nueva cualidad social, que no tendría por qué confinarse a un progreso ingenioso si, mientras tanto, la amenaza para las relaciones de producción que resulta justamente de él no retuviera al sistema global inflexiblemente encastillado en su miope tendencia—el pleno empleo se convierte en ideal allí donde el trabajo no debería ser ya la medida de todas las

cosas—. A la inversa, la estática se experimenta, en su relación con aquel aumento unilateral de la producción hasta el día de hoy, meramente como algo negatico, como grilletes: lo que se había sostenido de modo irracional—sólo porque antes había sucedido así y no de otra manera—ha ayudado a perpetuar la penuria y la forma cada vez más primitiva de la injusticia. Y el momento estático ha contribuido negativamente al progreso dominador, por cuanto lo originado ciegamente no bastaba para mantener a la humanidad: con frecuencia, principalmente en la fase de la decadencia burguesa y del desarrollo repentino de los países atrasados, e incluso de los «estáticos», los que apoyaban la estática—los poderes supuestamente conservadores y sus partidarios—, se han fusionado con el provechoso principio del progreso industrial. Mientras persistan las estrecheces, la estática es dinámica como energía potencial; y sería imaginable un ser esencial de la estática modificado no menos que el de la dinámica: el afán calmado, que deja todo como estaba. En el pensador dinámico *par excellence*, Nietzsche, actuaba la fuerza hacia la conciliación cuando—aunque sea como panegirista—declaraba no racionalizado el principio de la violencia; y también sospechó después algo de aquella otra estática—«pues todo deseo se hará eternidad»—que implicaba una relación modificada del hombre con la naturaleza, como la que relampaguea algunos instantes en las grandes obras de arte.

Si en la sociología están permitidas, en definitiva, cuestiones de prognosis, pero no subrepciones desde el punto de vista de un espectador no participante, que no soporte la sociedad, y desde el cual ésta no se patentice sino como falsedad, en tal caso es, al menos, poco probable que la sociedad se congele. Mientras la constitución global se mantenga antagonística, mientras los hombres no sean sujetos de la sociedad, sino aquellos agentes cuyo indigno estado se pretende hoy inutilizar mediante el concepto de «papel», la historia ni se aquietará; incluso la opresión más extrema forzaría lo inconciliado, acaso, a callar, pero no anularía duraderamente la tensión así acumulada; y en todos los campamentos, los

opresores modernos mismos no dejan que llegue la quietud, no pueden ni osan hacerlo mientras quieran permanecer allí: es mayor el albur de sucumbir que el de un nuevo Egipto. Pero el ser esencial dinámico, que sin fin circula sobre sí, no tiene faz: esto es lo que colocó a la luz, sin mérito suyo, la cíclica filosofía de la historia de Spengler, que al identificarse con la irracionalidad histórica palpó con toda razón, como núcleo suyo, el ritmo desconsolador de originarse y perecer—en el decurso incontenible todo se convierte en otra cosa—. El darvinismo social, la supervivencia del más fuerte, del devorar y el ser devorado, el encadenamiento de los azorados y de los azoradores de la historia, es una sola cosa con lo no histórico; y una situación pacificada no sería ni la inmóvil del orden totalitario ni la insaciablemente errante: la oposición desaparecería en la conciliación.

T. W. A.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Sociología y filosofía

Conferencia del 21 de mayo de 1959, con ocasión de las XIV Jornadas sociológicas alemanas, habidas en Berlín del 20 al 24 de mayo de 1959.

Publicada en *Soziologie und moderne Gesellschaft*, Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages, Sttugart, 1959.

La filosofía como crítica de la cultura

Conferencia dada en la Fiesta del VIII Centenario en el Congreso Internacional de Críticos de la Cultura, en Munich, el día 30 de junio de 1958.

Publicada en *Der Monat*, año 12, fascículo 138, marzo de 1960, páginas 12 y ss.

Ideología y acción

Publicado en *Soziologische Forschung in unserer Zeit. Leopold von Wiese zum 75 Geburtstag*, pub. por Karl Gustav Specht, Colonia y Opladen, 1951, págs. 220 y ss.

Cultura y administración

Originariamente una conferencia, reproducida en *Merkur*, año XIV, 1960, fascículo 2, págs. 101 y ss.

Responsabilidad y estudio

Conferencia del 4 de mayo con motivo de las III Jornadas estudiantiles alemanas, en Munich.

Publicada en *Physikalische Blätter*, año décimo, 8-1954, Mosbach-Baden, págs. 337 y ss.

Sobre los prejuicios

Publicado en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20 de mayo de 1961.

El psicoanálisis revisado

Inicialmente, conferencia dada en la Sociedad Psicoanalítica de San Francisco, en abril de 1946; publicada en *Psyche*, año IV, 1952, núm. 1, págs. 1 y ss.

Schopenhauer y la sociedad

Conferencia con ocasión del Congreso de Pentecostés de la Schopenhauersgesellschaft, habido en Munich el 31 de mayo de 1955.
Publicada en el *Schopenhauer-Jahrbuch*, *Frankfurt*, 1955, por Arthur Hübscher, págs. 49 y ss.

La actualidad de Schopenhauer

Conferencia conmemorativa en la iglesia de San Pablo, de Frankfurt, en el primer centenario de su muerte, 21 de septiembre de 1960.
Publicada en *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt, 1961, publ. por Arthur Hübscher, págs. 12 y ss.

Superstición de segunda mano

Redacción provisional, muy diferente, en *Psyche*, año XII, número 1, 1959, págs. 561 y ss. El texto original americano completo apareció en el *Jahrbuch für Amerikastudien*, tomo II, 1957. La investigación se llevó a cabo en América y con material americano, mientras el autor estaba encargado de la dirección científica de la Hacker-Foundation, de Beverly-Hills, California, en 1952-53; tanto a esta institución como al doctor Frederik Hacker, que hizo posible la realización de este estudio y lo alentó de muchos modos, les debe agradecimiento el autor.

Teoría de la pseudocultura

Conferencia ante la Asamblea berlinesa de la Deutschen Gesellscraft für Soziologie, en mayo de 1959.
Publicada en *Der Monat*, año 11, septiembre de 1959, páginas 30 y ss.

Sobre el concepto de la razón

Conferencia solemne en la entrega del rectorado, de 20 de noviembre de 1951.
Publicada en *Frankfurter Universitätsreden*, fascículo 7, 1952.

La sociología y la investigación empírica

Originariamente, conferencia de apertura de un debate en el Institut für Sozialforschung, en marzo de 1957.
Publicada en *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*, Gotinga, 1957, págs. 245 y ss.

Sobre estática y dinámica como categorías sociológicas

Surgido de una corta contribución a las discusiones del Congreso amsterdamiano de sociólogos, en agosto de 1956.
Impreso en *Neue Deutsche Hefte*, 81, mayo-junio de 1961, págs. 47 y ss.

Hemos de agradecer a las editoriales

Ferdinand Enke-Verlag, de Stuttgart;
Vittorio Klostermann, de Frankfurt;
Waldemar Kramer, de Frankfurt;
Vandenhoeck und Ruprecht, de Gotinga, y
Westdeutscher-Verlag, de Colonia-Opladen,

que hayan autorizado la publicación en este volumen de los trabajos que habían aparecido en otros libros.

INDICE



ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EL DIA 8
DE ABRIL DE 1966, EN E. SANCHEZ LEAL, S. A.,
DOLORES, 9, MADRID